er

ns=

phie

Religionsphilosophie

auf

geschichtlicher Grundlage

von

D. Otto Pfleiderer,
Professor an der Universität zu Berlin.

Zweite, stark erweiterte Auflage
in zwei Bänden.

Erster Band:
Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza
bis auf die Gegenwart.

Berlin.
Druck und Verlag von G. Reimer.
1883.

Religionsphilosophie

auf

geschichtlicher Grundlage

von

D. Otto Pfleiderer,
Professor an der Universität zu Berlin.

Zweite, stark erweiterte Auflage
in zwei Bänden.

Erster Band:
Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza
bis auf die Gegenwart.

Berlin.
Druck und Verlag von G. Reimer.
1883.

Geschichte

der

Religionsphilosophie

von Spinoza bis auf die Gegenwart

von

D. Otto Pfleiderer,
Professor an der Universität zu Berlin.

Berlin.
Druck und Verlag von G. Reimer.
1883.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Obgleich die Veröffentlichung der ersten Auflage dieses Buches in eine Zeit gefallen ist, welche für ein derartiges Werk in mehrfacher Hinsicht sehr ungünstig war, hat dasselbe doch in verhältnißmäßig kurzer Frist seinen Weg weit über die deutschen Grenzen hinaus gemacht und neben etlichen Anfechtungen doch auch vielfache freundliche Anerkennung gefunden. Um so mehr fühlte ich mich verpflichtet, den Anlaß einer neuen Ausgabe zu benutzen, um die Mängel des Buches, gegen welche ich selbst keineswegs blind war, nach Kräften zu verbessern.

Vor Allem bedurfte der erste Theil, die Geschichte der Religionsphilosophie, einer bedeutenden Erweiterung. Zunächst mußte von ihrem richtigen Anfang im 17. Jahrhundert, statt erst von Lessing, ausgegangen werden; dann war meine Darstellung und Beurtheilung an mehreren Stellen (z. B. bei Kant) eingehender zu begründen; es waren ferner Lücken von mehr oder weniger Bedeutung auszufüllen, und endlich im

letzten Abschnitt die neuesten Erscheinungen einzufügen. In Folge dieser Erweiterungen ist der erste Theil zum Umfang eines selbständigen Bandes angewachsen, welcher zwar auch jetzt noch nicht den Anspruch auf literarische Vollständigkeit macht, doch aber alles Wesentliche, was für die Geschichte der Religionsphilosophie von Bedeutung war, ausführlich genug darstellt, um auch dem, welcher sonst derartigen philosophischen Studien ferner steht, ein zusammenhängendes Bild von dem Ringen des menschlichen Geistes nach Ergründung der tiefsten und bedeutsamsten Lebensfragen zu geben.

Der zweite, die genetisch-spekulative Religionsphilosophie enthaltende Band, welcher bald folgen soll, hat durch die Ausscheidung der Geschichte der Religionsphilosophie Raum bekommen für Einfügung eines neuen Abschnitts, der ein gedrängtes Bild von der Entwicklung des religiösen Bewußtseins in seinen Anfängen, bei den Indogermanen, Semiten und im Christenthum entwirft. Es soll dieß natürlich nicht eine ganze Religionsgeschichte sein, die sich ja auf diesem beschränkten Raum nicht geben ließe und zu welcher überhaupt der Stand der Detailforschungen noch kaum reif genug sein dürfte; sondern es soll nur ein zusammenhängender Ueberblick über die Hauptformen, in welchen sich die religiöse Anlage unseres Geschlechts ausgebildet hat, als Grundlage für die philosophische Betrachtung des religiösen Bewußtseins vorausgestellt werden. Für diese selber ist hierdurch manche Vereinfachung in Darlegung des Materials ermöglicht worden,

was wieder der Klarheit und Abrundung in der Zusammenfassung der einzelnen Ergebnisse zu Statten kommt. Ueberhaupt habe ich auf die Form der Darstellung erneute Sorgfalt verwendet; noch mehr als früher war ich bemüht, die Sprache der Schule mit der der Menschen zu vertauschen und meine Ansicht der Dinge so einfach und deutlich wie möglich auszudrücken und von abweichenden Meinungen bestimmt zu unterscheiden. Ich hoffe, daß hierdurch manche Vorwürfe und Mißverständnisse, welche die vorige Auflage erregt hat, sich von selbst erledigen werden. Dagegen zu besonderer Polemik gegen die Angriffe persönlicher Art, an welchen es ja nicht gefehlt hat, habe ich mich auch jetzt, wie bisher, nicht veranlaßt gefunden, weil ich der Meinung bin, daß dabei für die Sache selber nie viel Ersprießliches herauskomme, im Gegentheil dieselbe nur getrübt und verdunkelt werde durch die Einmischung von Persönlichem. Auch künftig gedenke ich es so zu halten. So dankbar ich bin für jede Kritik, welche sachlich bleibt, so wenig werde ich mir den zeit- und kraftraubenden Luxus der Berücksichtigung und Bekämpfung persönlicher Angriffe gestatten. Möge nur ein Jeder in selbstloser Treue sein Bestes geben zur Förderung der gemeinsamen Arbeit an den hohen und schweren Aufgaben, welche die Zeit und ihr ewiger Beherrscher uns stellt, so wird ja dann die Zeit selber auch zeigen, was an der Arbeit eines Jeden Gold und Silber, oder was Holz und Heu gewesen!

Schließlich bemerke ich noch, daß ich für vielfache Förderung bei der Bearbeitung dieses Buches den philosophiegeschichtlichen Werken von Erdmann, Zeller und Harms zu Danke verpflichtet bin; für die früheren Parthieen desselben verweise ich überdieß zur Vergleichung auf „die Geschichte der christlichen Religionsphilosophie“ von Bernhard Pünjer, von welcher bis jetzt der erste Band, bis auf Kant, erschienen ist (1880); da sie umfassender als mein Buch angelegt ist, mag sie diesem öfters zur Ergänzung dienen.

Charlottenburg bei Berlin, im Juni 1883.

Otto Pfleiderer.

Inhalt des ersten Bandes.

Zweiter Abschnitt.

Die intuitive Religionsphilosophie.

Dritter Abschnitt.

Die spekulative Religionsphilosophie.

Berichtigungen.

S. 4, Z. 13 v. u. lies statt 2: letztes Hauptstück.
S. 36, Z. 18 v. u. lies statt Prophetin: Prophetie.
S. 549, Z. 13 v. o. lies statt entsprechenden: absprechenden.

Erster Band.

Geschichte

der

Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart.

Einleitung.

Versteht man die Religionsphilosophie in dem weiten Sinn des Worts, wornach sie alles Nachdenken über religiöse Gegenstände bezeichnet, dann kann man mit Recht sagen, sie sei so alt, als die Philosophie selbst, ja sie sei die Wurzel aller andern Philosophie, da ja thatsächlich die religiösen Spekulationen bei allen Völkern die frühesten und die Anfänge der Philosophie überhaupt gewesen sind. Versteht man hingegen die Religionsphilosophie in dem engeren und streng genommen allein richtigen Sinn, wornach sie die zusammenhängende wissenschaftliche Erforschung und Erkenntniß des Ganzen von Erscheinungen ist, welche im Leben der Menschheit die Religion ausmachen, dann kann sie vielmehr als die jüngste aller philosophischen Disciplinen betrachtet werden, denn in diesem Sinn ist sie ein kaum über zwei Jahrhunderte altes Produkt der Neuzeit. Und dies ist begreiflich genug. Denn um die Religion als Ganzes wissenschaftlich zu erkennen, dazu sind offenbar zweierlei Voraussetzungen unerläßlich: Erstens muß die Religion als eine eigenthümliche, vom übrigen gesellschaftlichen und besonders vom staatlichen Leben bestimmt unterschiedene Thatsache in der Erfahrung vorhanden sein; zum andern aber muß es auch wirkliche Philosophie d. h. ein von äußeren Autoritäten unabhängiges, in sich selbst begründetes wissenschaftliches Forschen und logisch zusammenhängendes Erkennen geben. Die erste dieser beiden Voraussetzungen fehlte während des ganzen Alterthums, daher haben die griechischen Philosophen zwar wohl vielfach über die Gottheit und die Götter spekulirt, nie aber die Religion als Ganzes,

als eigenthümliche Lebenssphäre des Einzelnen und der Gesellschaft, zum Gegenstand ihrer zusammenhängenden Forschung gemacht. Erst mit dem Christenthum ist die Religion als selbstständige, von Staat, Kunst und Wissenschaft bestimmt unterschiedene Thatsache in die Erscheinung getreten, womit erstmals die Möglichkeit zu einer eindringenden philosophischen Erkenntniß derselben gegeben war. Allein zur Verwirklichung dieser Möglichkeit fehlte es nun wieder in der alten und mittleren christlichen Zeit an dem andern wesentlichen Erforderniß: an einer selbstständigen Wissenschaft. Wohl haben Kirchenväter und Scholastiker von den Ideen der griechischen Philosophie reichlichen Gebrauch gemacht; wohl fehlte es ihnen auch nicht an eigener und eigenthümlich christlicher Spekulation; wohl haben sie die Fertigkeit der formalen Dialektik zu erstaunlicher Vollkommenheit ausgebildet; aber bei alledem war ihr Denken doch nie ein selbständiges wissenschaftliches Forschen, sondern es war durchweg, wenn auch in verschiedenen Graden, abhängig von den gegebenen Voraussetzungen des kirchlichen Glaubens, sei es des noch unbestimmteren Gemeindebewußtseins oder des durch kirchliche Autorität fixirten Dogmas. So lange also irgendwie noch zwischen dogmatischer Theologie und Religionsphilosophie unterschieden wird — und daß diese beiden viel bestimmter, als gewöhnlich geschieht, unterschieden werden sollten, ist meine entschiedene Ueberzeugung, die sich mir aus dem Begriff, Ursprung und Zweck der Philosophie einerseits, der Theologie und Dogmatik andererseits mit Nothwendigkeit ergibt, worüber ich auf spätere Ausführungen (II. Band, 2. Hauptstück) verweise — so lange kann von eigentlicher Religionsphilosophie weder in der Patristik noch in der Scholastik die Rede sein.

Die ersten Keime und Ansätze zu derselben liegen in jenen beiden Erscheinungen, welche im Ausgang des Mittelalters und im Anfang der Neuzeit das Erwachen des neuen Geistes in Religion und Wissenschaft ankünden: in der *theosophischen Mystik* und in der antischolastischen *Philosophie der Renaissance*. Die Mystik überspringt alle Vermittelungen und Verhüllungen der Religion in kirchlichem Dogma und Cultus, um unmittelbar in der Sache selbst zu leben, um die Gottesoffenbarung im eigenen Herzen zu erfahren, um die Seligkeit schon gegenwärtig zu besitzen im Gefühl innigster Einheit mit Gott. Da hierin wirklich der Kern der Religion besteht, so

wird eine aus diesen Tiefen des mystischen Bewußtseins schöpfende Darstellung der innersten religiösen Lebensbeziehungen von positivem Werth für die philosophische Erkenntniß der Religion überhaupt sein. Gleichwohl ist die Mystik nicht selber schon Religionsphilosophie; was sie von ihr unterscheidet, ist eben der Mangel des begrifflich klaren und systematisch geordneten Denkens, an dessen Stelle sie die Anschauungen der Phantasie, die poetische Bildersprache der Theosophie setzt, welche zwar wohl tiefe Wahrheit in sich bergen kann, aber noch erst in mehr oder weniger sinnbildlicher Verhüllung. Insofern gehören auch die mystischen Theosophen noch nicht in die Geschichte der Religionsphilosophie, deren eigentlicher Anfang erst von Spinoza zu datiren ist. Wohl aber mag die Einleitung von einem Ueberblick über die Bedeutenderen unter den mystischen Vorläufern derselben ausgehen.

Obenan unter ihnen steht Meister Eckhart, ein geborener Thüringer, der im Anfang des 14. Jahrhunderts zu Cöln als Lehrer und Prediger am Dominikanerkloster eine tiefgehende Wirksamkeit entfaltete. Sein Bestreben geht darauf, Gott in einem so lebendigen, wesentlichen und innigen Verhältniß zur Welt zu denken, wie es dem mystischen Bewußtsein der Liebeseinheit mit Gott entspricht. Gott in seinem bestimmungslosen überseienden Wesen ist nach Eckhart noch nicht der wahre Gott, sondern er wird dieß erst, indem er sich selbst denkt und ausspricht, womit zunächst die innergöttliche trinitarische Unterscheidung, mit dieser zugleich aber auch schon die Offenbarung Gottes in der Welt gesetzt ist. Mit demselben Wort, mit welchem Gott den Sohn spricht, spricht und wirkt er auch alle Dinge; mit derselben Minne, mit welcher Gott den eingeborenen Sohn minnet, minnet er auch mich und dich und alle Kreaturen. Ohne Kreatur wäre Gott nicht Gott, er kann unser so wenig, als wir seiner entbehren. Was die Kreaturen in Wahrheit sind, das sind sie in Gott, oder das ist Gottes eigenes Sein in ihnen; sofern sie hingegen außer Gott sind, ein besonderes Dies und Das, so sind sie eigentlich Nichts, und diese Nichtigkeit, dieses Endlichsein ist der Grund aller Uebel der Welt, wie umgekehrt alles Gute der Kreatur darauf beruht, daß Gott ihr von seinem Sein mitgetheilt hat. Eben dieß ist die Güte Gottes, sich selbst Allem zu gemeinen; und dieß ist ihm so nothwendig, daß er selbst nicht Gott sein könnte, gemeinete (mittheilte) er

sich nicht. Obgleich nun aber in allen Kreaturen Etwas Gottes ist, so ist doch nur in der menschlichen Seele Gott göttlich. Der Geist der Seele oder die vernünftige Seele ist der göttliche Funke in uns, der allein Gottes empfänglich ist, da die rechte Einigung Gottes und der Seele geschieht. Und wie Gott alle Dinge in sich enthält, so ist auch sein Ebenbild, unsere Seele, ein kleines Ganzes, das alle Dinge in sich enthält, und durch welches alle Dinge zu Gott zurückgeführt werden. Da nun unser wahres Sein eben nur Gottes Sein, Denken und Wollen in uns ist, so hängt alles Heil davon ab, daß wir in reiner Hingebung Gott in uns wirken lassen, in Abgeschiedenheit und Stille des Gemüths „Gott leiden", nichts wissen und nichts begehren als Gott und seine Güte, aller Selbstliebe und aller Kreaturliebe entsagen. Der Mensch soll alles Geschaffene ansehen als das Nichtige, er soll sein, als wüßte er nichts von den Dingen. Soll in Dir Gott Ich mit Dir machen, so mußt Du zu nicht geworden sein. Wer Gott sucht und zugleich etwas Anderes als Gott, der findet Gott nicht; wer aber Gott sucht allein, der findet mit ihm zugleich alle Dinge. Das Endziel des Menschen, seine wahre Seligkeit, und zugleich der Zweck der ganzen Schöpfung ist, daß wir durch Aufgeben unseres eigenen Willens und Hingeben unseres ganzen Selbst an Gott (indem wir Gott leiden) mit Gott wesentlich und gänzlich vereinet werden. Ohne allen Unterschied werden wir dasselbe Wesen, Substanz und Natur, die Christus, ja Gott selber ist, nur daß wir durch Gnade erst werden, was Gott von Natur und ewig ist: Gottes Wesen wird unser Leben, Gottes Istigkeit unsere Istigkeit (Wirklichkeit), nicht mehr noch minder. Darin geschieht immerfort dieselbe Menschwerdung Gottes, wie sie in Christo geschehen ist; denn, sagt Eckhart tiefsinnig, der Vater hat den Sohn nicht bloß in der Ewigkeit geboren, sondern gebiert ihn ohne Unterlaß in der Seele des Menschen; zwischen dieser und dem eingeborenen Sohn ist kein Unterschied; was der Sohn uns geoffenbart, ist eben dieß, daß wir derselbe Sohn seien. Auch der heilige Geist empfängt, wie Eckhart einmal sich ausdrückt, sein Wesen und Werden ebenso von mir als von Gott (ist also eben die Einheit des göttlichen und menschlichen Geistes). Obgleich nun aber Eckhart diese mystische Einigung mit Gott oft als ein Aufgehen der Seele in Gott, als gänzliches Verlieren seiner selbst, als Vernichtung des Ich schildert, so will er

darum doch nicht einer unthätigen Passivität, einem unfruchtbaren Quietismus das Wort reden; vielmehr ist ihm die Vernichtung des ungöttlichen Ich zugleich die Erhaltung und Belebung des wahren, göttlichen Lebens in uns, die Ruhe in Gott zugleich „Freiheit der Bewegung“, das Gott Leiden zugleich Wirken Gottes durch uns. Er sagt ausdrücklich: „Gott bezwinget den Willen nicht (durch mechanischen, unsere Selbstthätigkeit aufhebenden Zwang), er setzet ihn in Freiheit, also daß er nichts anderes haben will, als was Gott will, und was die Freiheit selber ist, und das ist nicht seine Unfreiheit, es ist seine eigene Freiheit.“ Und in einer Predigt über Maria und Martha führt er den Gedanken aus, daß zwar das innere, beschauliche Leben an ihm selber das Beste sei, daß aber darum doch, wo irgend Noth ist an leiblicher Hilfe, besser sei zu üben die Werke des äußeren Menschen zur Erbarmung mir oder dem Nächsten, als sich setzen in eine innere Müßigkeit. In echt evangelischem Sinn aber betont er oft, daß die Werke nicht für sich allein gut seien und gerecht machen, sondern nur durch den Willen, aus dem sie hervorgehen, und der sei nur gut, wo er nichts, auch nicht die Seligkeit oder das Himmelreich, für sich selbst will, sondern wo er nur Gott will und was Gottes ist. „In den Gerechten soll kein Ding wirken, als Gott allein; die Gerechten haben überall keinen Willen als was Gott will; die aber in Werken suchen und um eines warum? sei es Seligkeit, Himmelreich oder dergl., wirken, sind alle Miethlinge und nicht gerecht.“ Darum finden sie auch nicht die Seligkeit, sondern bleiben in der Verdammniß, weil sie festhalten an der Nichtigkeit der Kreatur und am eigenen Willen, worin die Hölle besteht. Wer hingegen verzichtet auf's eigene Wollen und Meinen und seine Seele rein an Gott hingiebt, der braucht nicht erst um Gerechtigkeit zu sorgen, sondern mag sich gehen und Gott in sich wirken lassen, denn in seiner Gottesliebe ist er schon seiner Seligkeit gewiß, die ihm weder äußeres Uebel noch auch Sünde mehr zerstören kann. — Es ist der Geist der Reformation, der Geist Luthers, dessen Flügelschlag wir in diesen Gedanken seines älteren Landsmannes schon deutlich genug vernehmen.

Die Mystik Eckhart's fand weite Verbreitung am Ober- und Unterrhein. In Süddeutschland waren ihre Hauptvertreter Johann Tauler und Heinrich Suso, am Unterrhein Johannes Ruys-

broek, Gerhard Groot und Thomas (Hamerken) von Kempen. In allen diesen trat die spekulative Kraft Eckhart's ganz zurück hinter der praktisch erbaulichen Richtung; zarte religiöse Herzensinnigkeit und sinnige Welt- und Selbstbeschauung sind ihre Stärke; aber ihre ausschließliche Betonung der Weltentsagung, Geduld, Stille, Einfalt, Gelassenheit und Abgeschiedenheit gibt ihrer frommen Mystik den einseitigen Charakter des mönchischen Asketismus und unpraktischen Quietismus, der sie ebenso an Vertiefung der religiösen Erkenntniß wie an durchschlagender reformatorischer Einwirkung auf das kirchliche Leben verhindert hat. — Verhältnißmäßig freier von dieser Einseitigkeit und an spekulativer Kraft den Genannten weit überlegen war der unbekannte Verfasser der „Deutschen Theologie", der im 14. oder 15. Jahrhundert wahrscheinlich in Süddeutschland (Frankfurt?) gelebt und in der Schule Eckhart's sich gebildet hat. Er verband die Gedankentiefe des Meisters mit der erbaulichen Richtung der Schüler und wurde dadurch, daß er mit dem kirchlichen Leben in näherer Fühlung stand, als jener, ein äußerst wichtiger Vermittler zwischen der mystischen Spekulation und der aus dem praktischen Glauben der Gemeinde sich erneuernden protestantischen Theologie.

Auch die „Deutsche Theologie" geht vom spekulativen Gottesbegriff aus; sie unterscheidet, ganz wie Eckhart, zwischen der unbestimmten Gottheit, welcher weder Wissen noch Wollen zukomme, und dem offenbaren Gott, der erst der wirkliche, lebendige Gott, Vernunft und Wille und Ursprung alles vernünftigen Lebens der Welt ist. Aber dieser wirkliche und sich selbst aussprechende Gott kann nicht gedacht werden ohne die Kreatur, denn „dem Willen gehört zu, daß er wollen soll, was sollt' er anders? Er wäre sonst vergebens, so er keine Wirkung hätte, und dieß mag ohne Kreatur nicht geschehen. Darum soll die Kreatur sein und Gott will sie haben, damit dieser Wille sein eigen Werk darin habe und wirke, der sonst in Gott ohne Werk ist und sein muß". Ansich sind nun alle Kreaturen gut, denn sie sind eine Anweisung und ein Weg zu Gott und zur Ewigkeit, also ist Alles eine Vorstadt der Ewigkeit und mag darum wohl ein Paradies heißen und sein. Und in diesem Paradies ist alles das erlaubt, was darinnen ist, ohne ein Baum und seine Frucht: der eigene Wille. Wäre kein eigener Wille, so wäre keine Hölle und kein Teufel. Es ist nichts ohne und wider Gott, denn allein der Wille,

der anders will, denn der ewige Wille will. Diese Widerwilligkeit heißet man Ungehorsam, Ichheit, Selbstheit, Eigenwilligkeit, Sünde, alter Adam, Natur, Teufel, Sich annehmen, Abkehren und Abscheiden von Gott, und ist dies alles eins. Die Heilung dieses menschlichen Falles und Abkehrens, worin unsere Verdammniß besteht, kann nur Gottes Werk im Menschen sein. „Indem Gott sich in uns vermenschet, vergottet er uns in sich." Und zwar muß dieß Heilswerk im Innern eines Jeden geschehen, denn nichts, was außer der Seele ist, kann den Menschen gut und selig machen. Würde Gott auch alle Menschen annehmen und sich in ihnen vermenschen, es geschähe dieß aber nicht in mir, so würde mein Fall und Abkehren nimmermehr gebessert. Darum, wiewohl es gut ist, daß man fragt und erfährt und erkannt wird, was fromme und heilige Menschen gethan und gelitten und wie sie gelebt, auch was Gott in ihnen und durch sie gewirkt und gewollt hat, doch wäre es hundertmal besser, daß der Mensch erführe und erkennete, was und wie sein eigen Leben wäre, was Gott in ihm wäre und durch ihn gethan haben wollte. Besser ist, im eigenen Herzen daheim sein und sich selbst erkennen lernen, als auf anderer Leute Exempel sehen. Ueberhaupt liegt die Seligkeit an keiner Kreatur oder der Kreaturen Werk, sondern allein an Gott und seinem Werk, aber nicht, sofern es außer mir ist und geschieht, denn so macht es mich nicht selig, sondern soviel es in mir ist und geschieht, und erkannt und geliebt, empfunden und geschmeckt wird. Darum sollten wir allein Gottes warten und alle Kreaturen und zuvörderst uns selbst lassen. Gottes Werk im Menschen ist aber kein Zwingen, sondern er „ziehet ihn", indem er der Seele etwas offenbart von dem vollkommenen Gut, das er selber ist, und sie dadurch reizt, nach demselben zu begehren und ihm zu nahen und sich mit ihm zu vereinigen. Das Hinderniß dieser Vereinigung ist die Selbstliebe und die Liebe zum Stückwerk dieser Welt, aber auch der Selbstbetrug der Vernunft, die sich selber für das ewige wahre Licht hält. Wenn aber der Mensch sein Eigen verliert, aus seiner Selbstheit ausgehet, dann gehet Gott ein mit seinem Eigen; da ist allein Christus wahrhaftig und wird der Mensch „vergottet", denn er wird erleuchtet vom göttlichen Licht und entzündet von göttlicher Liebe. Wissen und Erkenntniß ohne Liebe ist nichts werth; mag ein Mensch auch viel erkennen von Gott und was Gottes eigen, und hat aber

nicht Liebe, so wird er nicht vergottet; ist aber wahre Liebe bei ihm, so wird er Gott anhangen und allem gram sein, was Gott zuwider ist. Er ist dann nicht mehr sein selbst mächtig, sondern Gottes Wille und Geist wirkt in ihm gewaltig, lehret und treibet ihn zu allem Guten, sodaß es für einen solchen vergotteten Menschen keines gebietenden Gesetzes mehr bedarf, ebensowenig der verdienstlichen Werke, sei es eigener oder fremder, denn alles, was man mit der Kreaturen Hülfe zu Wege bringen mag, um zum ewigen Leben zu kommen, das hat er bereits, insbesondere die Sündenvergebung. „Solange der Mensch im Ungehorsam ist, so wird die Sünde nicht gebüßt noch gebessert, er thue auch, was er thue, das hilft ihn alles gar nichts, denn der Ungehorsam ist die Sünde selbst; kommt aber der Mensch wieder in den Gehorsam, so ist es alles gebüßt und gebessert und vergeben, und anders nicht, das ist wohl zu merken!" — So wahr und tief hierin der evangelische Grundgedanke von der inneren Freiheit und Seligkeit des vom göttlichen Geist erfüllten Gotteskindes erfaßt ist, so fehlt doch auch dieser Mystik noch das volle Zutrauen zum göttlichen Geist, daß er sich auch mitten im Weltleben als die positive weltüberwindende und erneuernde Macht bethätigen könne; sie bleibt noch in dem mittelalterlichen Dualismus befangen, dem das Göttliche erst anfängt, wo das Weltliche aufhört. „Die Seele", sagt der deutsche Theolog, „hat zwei Augen: das rechte ist die Möglichkeit, zu sehen in die Ewigkeit, das linke, zu sehen in die Zeit und Kreatur. Aber diese zwei Augen der Seele vermögen nicht zusammen ihr Werk zu üben, sondern soll die Seele mit dem rechten Auge in die Ewigkeit sehen, so muß das linke Auge aller seiner Werke verzichten, und sich halten, als ob es todt sei; und soll das linke Auge sein Werk üben nach der Auswendigkeit, so muß das rechte Auge gehindert werden an seiner Beschauung." Erst, wenn der Mensch ganz arm, an sich selbst zunichte geworden und mit ihm zugleich alle geschaffenen Dinge, dann erst erhebt sich ein inwendig Leben und dann wird hinfort Gott selbst der Mensch, also daß nichts mehr ist, das nicht Gott oder Gottes ist: das ist das Ewige, Eine, Vollkommene allein und also sollt es in Wahrheit sein. — So droht in der abstrakten Ueberschwänglichkeit dieser mystischen Gottesliebe die Welt, und mit ihr der Schauplatz des sittlichen Handelns des Menschen wie der geschichtlichen Offenbarung Gottes, als das Wesen=

und Werthlose in Gott unterzugehen, um nur noch Raum zu lassen für den ruhenden Gottesgenuß des in seiner spröden Innerlichkeit sich isolirenden frommen Subjekts. Das ist die Schranke, welche auch diese mystische Religiosität und Theosophie noch trennt von dem auf der geschichtlichen Offenbarung oder dem „Wort“ begründeten und mit positiver sittlicher Thatkraft gesättigten Glauben der Reformation. Aber gemeinsam ist ihr mit dieser jene unmittelbare innere Heilsgewißheit des mit Gott in hingebender Liebe sich eins wissenden Herzens, welche eben das specifisch protestantische Prinzip, material und formal, ausmacht.

Diese Geistesverwandtschaft hat Luther klar erkannt und hat darum die Deutsche Theologie im Jahr 1518 mit einer Vorrede herausgegeben, in welcher er ihr das schöne Zeugniß ausstellte: „Dieß edle Büchlein, so arm und ungeschmückt es ist in Worten und menschlicher Weisheit, so viel reicher und köstlicher ist es in Kunst und göttlicher Weisheit, und ist mir nächst der Bibel und St. Augustin nicht vorkommen ein Buch, daraus ich mehr erlernet hab und will, was Gott, Christus, Mensch und alle Dinge sind“; aus ihm könne man auch ersehen, daß die Wittenbergische Theologie nichts neues sei, wie die Gegner lästern. Indem Luther die Kerngedanken dieser Mystik, geläutert von ihren mittelalterlichen Schlacken, in seine eigene Denkweise aufnahm und zum Princip der reformatorischen Theologie vom alleinseligmachenden Glauben an die reine Gnade Gottes machte, hat er zugleich den Keim gelegt zu einer neuen, echt protestantischen Philosophie, die von dem scholastischen Aristotelismus ebensoweit entfernt ist, wie von der natürlichen Vernunft der heidnischen Renaissance und des pelagianischen Humanismus. Mochte auch Luther noch so sehr Feind dieser Philosophie sein und noch so verächtlich über diese „Frau Vernunft“ sich aussprechen, so wird es gleichwohl dabei bleiben, daß er unter den Reformatoren der philosophischste war, und daß in der Tiefe seiner Glaubensmystik und seiner Christusgnosis alle die Schätze der Weisheit und Erkenntniß verborgen waren, welche später in der protestantischen Wissenschaft sich erschließen sollten. In dem mystischen Element, welches Luther's religiöser Genius der protestantischen Theologie als kostbarstes Angebinde in die Wiege gelegt hat, liegt das unzerreißbare Band, welches die protestantische Theologie mit der tieferen, spekulativen

Philosophie von jeher verknüpft hat und für immer verknüpft halten wird.

Während nun aber dieß mystische Element der Theologie Luther's in der kirchlichen Dogmatik bis auf einen verschwindend kleinen Rest zurücktrat hinter den historischen Glauben und die kirchlichen Mittel, in welchen das protestantische Prinzip seine Verkörperung und Verhüllung zugleich fand, so warfen sich einzelne Männer, deren tiefere und innigere Religiosität sich von der dogmatischen Veräußerlichung des gereinigten Glaubens unbefriedigt und abgestoßen fühlte, um so leidenschaftlicher und natürlich auch einseitiger der Mystik in die Arme. Die Bedeutendsten unter ihnen sind Caspar Schwenkfeld, Sebastian Frank und Valentin Weigel, alle drei dem Reformationsjahrhundert angehörig, in welchem sie der protestantischen Kirche und Lehre gegenüber eine analoge Stellung einnahmen, wie die „Gottesfreunde" und Mystiker der Schule Eckhart's in den zwei letzten Jahrhunderten des Mittelalters zur katholischen Kirche gestanden hatten. Es sind besonders zwei Kardinalpunkte, um welche sich die Opposition dieser protestantischen Mystiker bewegte. Je mehr der officielle Protestantismus — in entschiedener Abweichung von Luther's persönlicher Denkweise — seine Vereinerleiung von „Wort Gottes" und Schriftbuchstabe bis zur geistlos unfreien Vergötterung des letztern übertrieb, desto entschiedener betonten die Mystiker das innere Wort, die lebendige Gottesstimme in uns, das Zeugniß des heiligen Geistes als des allein unfehlbaren Lehrers in Glaubenssachen. „Es ist ein Mißbrauch und Abgötterei", sagt z. B. Frank, „wie die ganze Welt mit der Schrift umgeht, sie zum Orakel macht, als dürfte man den heiligen Geist um nichts mehr Raths fragen, noch Gott um etwas mehr begrüßen, sondern allein die Schrift". Und Weigel schrieb: „Wir müssen Alle vom heiligen Geist, von der Salbung in uns gelehret werden, sonst ist Alles umsonst, was man auswendig lehret oder schreibt. Von innen muß herausquellen die Erkenntniß, nicht vom Buch hineingetragen werden, denn das hält nicht Stich. Wir sehen wohl, was Solche ausrichten in der Theologie, die da verleugnen das reine Zeugniß des heiligen Geistes in Jedem oder die nur wollen, daß die Gelehrten sollen den heiligen Geist haben, die Andern aber auf gut Bereden sollen glauben. Es ist die ärgste Verführung, so man das Größte verleugnet; man sticht Einem sein

Auge aus und will ihn überreden, daß er mit Anderer Leute Auge sehen soll.“ Wie alle Dinge aus dem Unsichtbaren in's Sichtbare, aus dem Geistlichen in's Leibliche kommen, so kommt auch der Buchstabe aus dem inwendigen Geist und ist also nur dieser die wahre Quelle aller Erkenntniß. Aber nicht Allen erschließt sich die Offenbarung des Geistes in wahrer Erkenntniß. Sie wird verhindert sowohl durch das äußere Geräusch des weltlichen Getriebes als durch das innere Hinderniß unnützer Gedanken, Phantasieen und Träume. Aber wer alle äußeren Sinne sammt der Imagination kann stille halten und sich hineinkehren in den inwendigen Grund der Seelen, in stiller Gelassenheit auf Gott warten in ihm selber und in ein Vergessen kommen seiner selbst und aller Dinge, der wird von Gott erleuchtet, von Gott lernen. In stiller Gelassenheit wirkt Gott selbst die Erkenntniß von seinem Sohne, die alle Vernunft übertrifft, da wird man theilhaftig der neuen Geburt und befestigt sich in ihr, so man sich oft übt. „In solchem stillen Sabbath wird das Christuskind gesehen in der Krippe, d. h. im Herzen; darauf findet man es auch in Windeln; d. i. in der heiligen Schrift, welche man mit großer Freude lesen oder hören kann zum Zeugniß über diese trefflichen Werke Gottes; und letztlich erkennet man auch Christum in seiner angenommenen Menschheit der Natur und diese drei mögen oft für eins genommen werden.“ — Wir sind damit schon auf den andern Hauptpunkt gekommen, in welchem diese Mystiker von der Kirchenlehre abweichen: es ist die Frage nach dem Heilsgrund, ob er außer uns oder in uns, im Verdienst des geschichtlichen Christus oder im Erleben des geistigen Christus bestehe? Letzteres ist der Hauptsatz der Mystiker, den sie in allen möglichen Wendungen stets wiederholen. „Es ist ein trefflicher Irrsal der falschen Christen“, sagt Weigel, „daß sie einen Andern lassen das Gesetz thun, leiden, sterben, und sie wollen ohne Buße sich behelfen mit der zugerechneten Gerechtigkeit. Nein, in Wahrheit, es hilft Dich nichts von außen an, das Leben Christi in Dir muß es thun, Christus, der in uns wohnet, nicht der außer uns bleibet. Nun bringet der wahre Glaube, der da ist das Leben Christi in uns, mit sich ohne alle Widerrede das Mitgetauftwerden, Mitleiden, Mitsterben, Mitauferstehen. Die wesentliche Vereinigung muß es thun, daß wir ihn geistlich und leiblich in uns haben. Christi Tod und Verdienst wird Keinem zugerechnet, er habe

denn Christi Tod in sich, er stehe denn mit ihm auf in einem neuen Leben, und das ist der Glaube, nehmlich Christi Leben in uns herrschend, sein Geist in uns." Ebenso sagt Frank: Adam und Christus sind in jedem Menschen, sofern er Fleisch und Geist zugleich ist. Christus nach dem Fleisch (der geschichtliche Heiland) ist uns von Gott geschenkt zum Sakrament und Exempel, zum Gnadenzeichen, daß wir Gott in ihm ergreifen. Darum wird Christus der geoffenbarte Wille Gottes genannt, weil in ihm Alles vollendet und geoffenbaret worden, was doch auch vorher schon im Geheimniß da war, aber nur verdeckt, unbewußt, unausgerufen in der Gelassenen Herzen, derhalben die Welt es nicht wußte und erst durch die Ausrufung Christi gewahr wurde. Aber die Historie, Leiden und Urstände Christi müssen in allen seinen Gliedern vollführt werden; das Wort muß auch in uns Fleisch werden, leiden, sterben, auferstehen. Wo nun Christus, der in Abel schon gelitten hat, auch in Dir, mir und allen seinen Gliedern geboren wird, den Adam austreibt, lebt, lehrt, leidet, stirbt, aufersteht, zum Himmel fährt und uns Alle dem Vater vorstellt und unterwirft, dann erst ist sein Amt, Lauf, Leiden und Sterben vollkommen vollbracht. Christus als das Haupt hat uns dieß in dem angenommenen Fleisch Adam's vorgethan, den Weg gebahnt und uns sehen lassen, daß dieß der Weg zum Leben ist; sein Leiden aber nutzt Keinem etwas, bis es in ihn kommt, bis wir im Geiste erkennen, was Gott in und mit ihm gemeint habe, und wie er darum in's Fleisch gekrochen sei, daß er uns vergotte. — Es fällt in die Augen, daß in dieser mystischen Heilslehre der Kern der spekulativen Religionsphilosophie bereits enthalten und zwar ganz genau enthalten ist; sofern jene nun nachweislich nichts anderes enthält als die Consequenz des tieferen evangelischen Glaubensbegriffs, wie er sich in den klassischen Schriften der Reformatoren findet, so bildet diese protestantische Mystik offenbar das historische Mittelglied zwischen der reformatorisch-reinen Idee des Protestantismus und der spekulativen Religionsphilosophie der neueren Zeit. Daß sie aber vom statutarischen kirchlichen Protestantismus als Ketzerei verworfen wurde, ist begreiflich genug, da für die praktischen Zwecke des kirchlichen Dogmas eine solche mystisch-spekulative Heilslehre viel zu spirituell und ideal ist, als daß die kultische Gemeinde als solche sich damit zu befreunden vermöchte. Die Vermittlung dieser tieferen Ideen mit

dem massiveren Dogma und Verwerthung derselben für die Zwecke des Cultus ist eben die Aufgabe der dogmatischen Theologie, die aber weder mit der Mystik noch auch mit der Religionsphilosophie unmittelbar zu verwechseln ist.

Ihren Höhepunkt erreichte die protestantische Mystik in der Theosophie Jakob Böhme's, in welcher sie unmittelbar der modernen Philosophie die Hand reicht, die ja zugestandenermaßen von Böhme so viele und so werthvolle Anregungen und Ideen empfangen hat. Das theosophische System des Görlitzer Schusters Böhme (1575 bis 1624) ist schon darum eine höchst interessante Erscheinung, weil es das originale Produkt eines philosophischen Autodidakten ist, der außer der Bibel nur einige ältere und protestantische Mystiker und den Naturphilosophen Theophrastus Paracelsus kannte. Diese Verbindung der praktisch religiösen Interessen der Mystik mit dem Wissensdrang, der die gleichzeitige Naturphilosophie bewegte, ist die Wurzel der Spekulation Böhme's, der schon um deß willen den Ehrentitel des philosophus teutonicus, des typischen Anfängers der deutschen Philosophie verdient hat, in welcher ja eben dieselben zwei Richtungen des Geistes immer zusammen und in wechselseitiger Beziehung wirken. — Ich kann hier auf das Naturphilosophische in Böhme's Spekulation nicht eingehen, sondern beschränke mich auf die religionsphilosophischen Grundgedanken derselben*), wobei ich mich möglichst an Böhme's eigene Worte halte, deren ungefähren Sinn sich der Leser selber deuten mag.

Von Gott in sich selber kann man nicht sagen, daß er dies oder das sei, böse oder gut, oder daß er Unterschiede in sich habe, denn er ist in sich selber naturlos, affekt- und kreaturlos. Er hat keine Neiglichkeit zu Etwas, denn es ist nichts vor ihm, dazu er sich könnte neigen, weder Böses noch Gutes: er ist in sich selber der Ungrund,

*) Von seinen Schriften (nach der Gesammtausgabe von Schiebler) kommen hierbei vorzüglich in Betracht: Aurora, De mysterio magno, Von göttlicher Beschaulichkeit, De incarnatione verbi oder von der Menschwerdung Jesu Christi, Von der Gnadenwahl (welche Böhme selbst als „sehr scharf im Verstande und eine der klärsten von meinen Schriften" bezeichnet hat), endlich die letzte und unvollendet gebliebene: Theosophische Fragen von göttlicher Offenbarung. Geschrieben haben über J. Böhme: Hamberger, St. Martin, Baader, Martensen; auch Carriere in dem Werk über die philosophische Weltanschauung des Reformationszeitalters.

ein ewig Nichts, eine Stille ohne Wesen, das Nichts und das Alles, ein einiger Wille, in dem die Welt und die ganze Creation lieget; er ist weder Licht noch Finsterniß, weder Liebe noch Zorn, sondern das ewig Eine, in dem Alles gleichewig ist ohne Anfang in gleichem Gewichte, Maß und Zahl. Dieser ungründliche, unfaßliche, unanfängliche einige Wille, welcher weder böse noch gut ist, fasset und findet aber sich in sich selber und gebiert in sich das ewige Gute als einen faßlichen Willen, welcher des ungründlichen Willens Sohn ist. Also heißt nun der ungründliche Wille ewiger Vater, und der gefaßte geborene Wille des Ungrunds heißt sein geborener oder eingeborener Sohn, denn er ist des Ungrundes Ens (Seiendes), darinnen sich der Ungrund in Grund fasset. Und der Ausgang des ungründlichen Willens durch den gefaßten Sohn oder Ens heißet Geist, denn er führet das gefaßte Ens aus sich aus in ein Weben oder Leben des Willens, als ein Leben des Vaters und des Sohnes: und das Ausgegangene ist die Lust, als das Gefundene des ewigen Nichts, da sich Vater, Sohn und Geist immer darin siehet und findet, und das heißet Gottes Weisheit oder Beschaulichkeit oder Imagination. Dieses dreifältige Wesen in seiner Geburt, in seiner Selbstbeschaulichkeit, ist von Ewigkeit her gewesen und besitzt in sich selber keinen andern Grund noch Stätte als nur sich selber; es besitzt auch in sich weder Dickes noch Dünnes, weder Höhe noch Tiefe, noch Raum oder Zeit, sondern ist durch Alles in Allem, und dabei doch ein unfaßlich Nichts. Denn der einige Gott will in sich selber nichts mehr, als nur sich selber finden und fassen und aus sich ausgehen und sich in eine Beschaulichkeit einführen, darum führet er sich in die Dreiheit ein als in eine Faßlichkeit seiner selbst, welche Faßlichkeit das Centrum, das Herz, Gemüth des ewigen Willens geheißen wird, denn es ist die Stätte seiner Selbstfindlichkeit. In ihm urständen (haben ihren Ursprung) alle Kräfte und Sinne, aber noch ohne Theiligkeit und Schiedlichkeit; denn alle Sensus qualificiren in Gott in gleicher Concordanz und ist da nichts als nur ein liebliches Wallen des heiligen Geistes in der Einigen Weisheit. Er ist Eine in sich selber wirkliche, wesentliche geistliche Kraft, die allerhöchste, einfältigste Demuth und Wohlthun, nehmlich ein Liebefühlen, Liebe- und Wohlschmecken, noch nicht Zorn und Liebe, sondern die einige Liebe selber, die sich in eitel Liebe in Dreifaltigkeit einführet und gebieret.

So viel ist zu sagen von dem Einigen Wesen Gottes, so es betrachtet wird als in sich selbst wohnend und von allen Bildern und Kreaturen gesondert. Weiter ist aber nun die Scheidung anzudeuten, wie in ihr die Vielheit der Kräfte und der Gegensatz von gut und böse urstände, und zu was Ende solches unvermeidlich sein müsse. Kein Ding mag ohne Widerwärtigkeit ihm selber offenbar werden, denn so es nichts hat, das ihm widerstehet, so gehts immerdar für sich aus und gehet nicht wieder in sich ein: so es aber nicht wieder in sich eingehet als in das, daraus es ist ursprünglich gegangen, so weiß es nichts von seinem Urstande. Ein einig Ding weiß nichts mehr als eines, und ob es gleich in sich gut ist, so kennets doch weder Böses noch Gutes, denn es hat nichts in sich, das es empfindlich mache. Also auch können wir von dem Willen Gottes philosophiren und sagen: wenn sich der verborgene Gott, welcher nur ein einig Wesen und Wille ist, nicht hätte mit seinem Willen aus sich, aus der ewigen Weisheit im Temperamento (in der Einstimmigkeit), in Schiedlichkeit des Willens ausgeführet und hätte nicht dieselbe Schiedlichkeit in eine Infaßlichkeit zu einem natürlichen und kreatürlichen Leben eingeführet, sodaß dieselbe Schiedlichkeit im Leben nicht in Streit stände: wie wollte ihm dann der verborgene Wille Gottes, welcher in sich nur einer ist, offenbar sein? Wie mag in einem einigen Willen eine Erkenntniß seiner selbst sein? So nun das Etwas nur Eines wäre, so hätte der Wille darin kein Vollbringen; und darum hat der ungründliche Wille im Anfang sich geschieden und in Wesen eingeführet, daß er in Etwas möge wirken. Ein Gleichniß dieses göttlichen Lebens ist das Gemüth des Menschen: flösse es nicht aus sich aus, so hätte es keine Sinne, so hätte es auch keine Erkenntniß seiner selbst oder eines andern Dings und könnte keine Vollbringung oder Wirkung haben; indem es aber am Ausfluß der Sinne einen Gegenwurf hat (Objekt), darinnen es sich empfindet, wird das Gemüth in der Ichheit wollend und begehrend, offenbaret und beschauet sich selber in seinem Wirken mit den Sinnen. Wären alle Centra der Sinne nur Eines und in allen nur ein einiger Wille, der immerdar nur ein Ding thäte: wie wollten denn die Wunder und Kräfte göttlicher Weisheit durch das Gemüthe, welches ein Bild göttlicher Offenbarung ist, erkannt und in Figuren gebracht werden? Der Leser soll wissen, daß in Ja und Nein alle Dinge bestehen,

es sei göttlich, teuflisch, irdisch oder was genannt mag werden. Das Eine, als das Ja, ist eitel Kraft und Leben, und ist die Wahrheit Gottes oder Gott selbst. Dieser aber wäre in sich selber unerkenntlich, und wäre darin keine Freude oder Erheblichkeit noch Empfindlichkeit ohne das Nein. Das Nein ist ein Gegenwurf des Ja oder der Wahrheit, auf daß die Wahrheit offenbar und Etwas sei, darinnen ein Contrarium sei, darinnen die ewige Liebe wirkend, empfindlich, wollend und das zu lieben sei. Und kann man doch nicht sagen, daß Ja vom Nein abgesondert und zwei Dinge neben einander sind, sondern sie sind nur ein Ding, scheiden sich aber selbst in zwei Anfänge und machen zwei Centra, da ein jedes in sich selber wirket und will. Gleichwie der Tag in der Nacht und die Nacht in dem Tag zwei Centra sind, und doch ungeschieden, als nur mit Willen und Begierde sind sie geschieden, denn sie haben in sich das Hitzige und Kalte, deren keines doch ohne das andere offenbar und wirkend wäre. Also auch ingleichen von der ewigen Einheit göttlicher Kraft zu verstehen ist: wenn der ewige Wille nicht selber aus sich ausflöße und führete sich in Annehmlichkeit ein, so wäre keine Gestältniß noch Unterschiedlichkeit, sondern es wären alle Kräfte nur eine Kraft; so möchte auch kein Verständniß sein, denn die Verständniß urständet in der Unterschiedlichkeit der Vielheit, da eine Eigenschaft die andere siehet, probiret und will. Ingleichen stehet auch die Freude darin; denn soll Annehmlichkeit urständen, so muß eigene Begierde zu seiner Selbstempfindlichkeit sein, und aus dem eigenen Willen entstehet das Nein, denn er führet sich in Eigenheit als die Annehmlichkeit seiner selbst, er will Etwas sein und gleichet sich nicht mit der Einheit. Denn Eins hat nichts, das es wollen kann, es duplire sich denn, daß es Zwei sei; so kann sichs auch selber in der Einheit nicht empfinden, aber in der Zweiheit empfindet sichs. Also verstehet nun den Grund recht! Der abgeschiedene Wille ist von der Gleichheit des ewigen Wollens ausgegangen und hat nichts, das er wollen kann, als nur sich selber. Weil er aber ein Etwas ist gegen die Einheit, welche ist als ein Nichts und doch Alles, so begehret er die Einheit zur empfindlichen Liebelust, daß sie in ihm empfindlich sei, und begehret sich selber zur Bewegniß, Erkenntniß und Verständniß, auf daß eine Schiedlichkeit in der Einheit sei, daß Kräfte urständen, aus deren Unterschieden die Natur urständet.

Die Natur, deren Genesis hiermit beschrieben wurde, ist nun aber noch nicht die äußere materielle Natur, sondern die innergöttliche ewige Natur, das Mysterium magnum der in Gott selbst zu einem himmlischen Freudenreich, zu einer geistlichen Welt sich scheidenden Kräfte oder Gestalten oder Quellgeister oder Eigenschaften (die Ideen Platos, die Logoi der Stoa, die Engel Philos, die Aeonen der Gnostiker, die modi infiniti Spinozas, die Potenzen Schellings u. dgl.). Böhme zählt deren immer sieben auf, von welchen die ersten drei das Feuer-Centrum oder den Zornwillen, die letzten drei das Lichtcentrum oder den Liebeswillen der göttlichen Dreifaltigkeit bilden, die sonach erst in dieser Duplicität der Centra oder Prinzipien der göttlichen Natur zur unterschiedlichen Wirkung oder Offenbarung kommt. Uebrigens gehört dieß Verhältniß der ewigen Natur zur göttlichen Dreifaltigkeit und zu der ihr als Viertes sich anreihenden göttlichen Weisheit oder Imagination zu den Dunkelheiten des Systems, deren Aufhellung wir hier nicht unternehmen wollen. Die Hauptsache ist jedenfalls dies, daß das in der Dreifaltigkeit noch einheitliche göttliche Wesen in der ewigen Natur in den polaren Gegensatz der beiden Prinzipien Feuer und Licht, Zorn und Liebe sich differenzirt, deren jedes in sich wirket, unterschieden wie Tag und Nacht, und die doch beide nur ein einiger Grund sind, und je eines die Ursache des andern, daß das andere in ihm offenbar und erkannt werde, gleichwie das Licht aus dem Feuer.

An diese zwei Prinzipien der ewigen Natur, welche Böhme auch mit Himmel und Hölle identificirt, reiht sich nun als drittes Prinzip die materielle Welt. Diese sichtbare Welt ist nichts anderes als ein Ausfluß der geistlichen Welt, aus den sieben Kräften entsprossen; sie ist der Gegenwurf der geistlichen Welt, und hat diese zu ihrem inwendigsten Grund, darin sie stehet. Wie in dem einigen Willen die Kräfte sich geschieden haben, und in jeder Kraft ein Gegenwurf als eigene Begierde entstanden ist: so hat sich dieselbe Begierde in dem Gegenwurf der Kräfte wieder aus sich ausgeführt zu einem (neuen) Gegenwurf, davon ist die Begierde solches Ausflusses scharf, streng und grob geworden, und hat sich koaguliret und in Materien gebracht. Und wie nun der Ausfluß der inneren Kräfte aus Licht und Finsterniß, aus Schärfe und Linde, aus feurender oder Lichtsart gewesen ist, also sind auch die Materien geworden: Je weiter sich

der Ausfluß einer Kraft erstreckt hat, je äußerlicher und gröber ist die Materie worden, denn es ist je ein Gegenwurf aus dem andern gegangen, bis auf die grobe Erde. Gott hat also die Welt nach Böhme weder aus einem fremden Stoff noch aus Nichts gemacht, vielmehr aus sich selbst, aus seinem Wesen; darum trägt er auch gar kein Bedenken, die Welt als die sichtbare Erscheinung, als den Leib der Gottheit zu betrachten. „Wann Du ansiehest die Tiefe und die Sternen und die Erden, so siehest Du Deinen Gott und in demselben Gott lebest und bist Du auch. Es dürfte mancher wohl sagen: was wäre Das für ein Gott, dessen Leib, Wesen und Kraft in Feuer, Luft, Wasser und Erde stände? Siehe, Du unbegreiflicher Mensch, ich will Dir den rechten Grund der Gottheit zeigen: Wo dieses ganze Wesen nicht Gott ist, so bist Du nicht Gottes Bild, wo irgend ein fremder Gott ist, so hast Du keinen Theil an ihm; so Du eine andere Materia bist, als Gott selber, wie wirst Du dann sein Kind sein?" Die Dinge alle sind aus Gottes Wesen geboren, weil es die Dreifaltigkeit gelüstete, Kinder ihres Gleichen zu haben. Aus seiner ewigen Natur oder seinem Zorn und aus seiner Liebe, wodurch der Zorn gebändigt wird, hat Gott alle Dinge erschaffen, darum haben sie auch alle irgendwie Antheil an diesen beiden Polen des göttlichen Grundes. Die Figuren (Ideen, Wesenheiten) der Dinge waren von Ewigkeit in der göttlichen Weisheit erblickt; aus ihnen wurde die Welt geschaffen, indem der Wille sich in's Wort faßte und jede Kraft sich in eine Form einführte nach ihrer Eigenschaft. Denn der Wille begehret nach Wesen d. i. nach Gestalt; die Separation der Dinge liegt im Willen, in der Begierde nach Sein, vermöge der er sich in Wesen einführt. — Mit diesen tiefsinnigen Gedanken erweist sich Böhme's Theosophie als directe Vorläuferin der Metaphysik von Leibniz, Schelling, Baader, Schopenhauer ꝛc.

Auch das Böse urständet nach Böhme in Gott, in demselben innergöttlichen Prozeß der Scheidung des einigen Willens in die Vielheit der Kräfte, in welchem auch der Ursprung des Endlichen überhaupt liegt, und welcher die nothwendige Voraussetzung ist für das Offenbarwerden und Wirken Gottes selber. Es ist eine der signifikantesten unter den vielen geistreich kühnen Sprachbildungen Böhmes, daß ihm „Qual", d. h. Qualität, Eigenschaft, Bestimmtheit, eins ist mit „Quaal" d. h. Pein, Uebel, Eigenwillen, Böses. Wohl ist Gott

als Gott, als das ewige Gut und Prinzip der Lichtwelt, nicht Zorn, sondern lauter Liebe; aber die Liebe wäre nicht offenbar und würde nicht als Liebe erkannt ohne den Zorn, und ergibt sich daher die Liebe dem Zornfeuer, auf daß sie ein Liebesfeuer sei. Soll Gottes Heiligkeit und Liebe offenbar werden, so muß etwas sein, dem die Liebe und Gnade noththut, und das ihr also nicht gleich ist. Das ist der Wille der Natur, welcher in Widerwärtigkeit stehet, diesem ist Liebe nöthig, damit seine Peinlichkeit in Freude gewandelt werde. Das Böse oder Widerwillige muß Ursache sein, daß das Gute offenbar werde, denn es ursachet den Willen, daß er nach seinem Urstand als nach Gott dringe. So gehöret das Böse zur Bildung und Beweglichkeit, wie das Gute zur Liebe und das Strenge oder Widerwillige zur Freude. Denn ein Ding, das in sich nur gut ist und keine Quaal hat, das begehret nichts, denn es weiß nichts Besseres in sich oder für sich, darnach es könnte lüstern. Also auch können wir vom einigen guten Willen Gottes philosophiren und sagen, daß er nichts in sich selber könne begehren, denn er hat nichts in oder für sich, das ihm etwas könnte geben, und führet sich darum aus sich aus in eine Schiedlichkeit, in contra, auf daß eine Widerwärtigkeit entstehe in dem Ausgeflossenen, daß das Gute in dem Bösen empfindlich, wollend und wirkend werde. Daher Streit und Angst, daß das ganze Gemüth dadurch geursachet wird, die Sinne und das Selbstwollen der Sinnen zu zerbrechen und aus der Pein des Widerwillens und Streits in die ewige Ruhe, als in den einigen Willen Gottes, daraus es entsprungen ist, sich wieder einsenken zu wollen. So ist nun dem Selbstwillen der natürlichen centrorum kein anderer Rath, als daß er aus seiner Selbstheit ausgehe und gebe sich wieder ganz und gar in den ersten Willen ein. Denn aller böser Wille ist ein Teufel, als nehmlich ein selbstgefaßter Wille zur Eigenheit, ein Abtrünniger vom ganzen Wesen und eine Phantasei.

Den Anfang dieses Abfalls des Selbstwillens vom einigen göttlichen Willen hat in der himmlischen Welt Lucifer gemacht, der ursprünglich gute Engel, der aber von der hoffährtigen Phantasie, sein eigener Gott zu sein und es Gott im Schaffen gleich zu thun, verführt, die Ordnung Gottes verließ, so daß das göttliche Licht in ihm erlosch und die Finsterniß und kalte Schärfe des Grimmes in ihm offenbar wurde, so daß er ein Feind wurde Gottes und der guten

Engel; mit der Scheidung der beiden centralischen Feuer, des Zornfeuers (der Selbstheit) vom Liebesfeuer (der Einheit) fing das erste den falschen Willen und ward ihm zur Hölle. Das ist Lucifers Fall, daß er den ewigen Willen aus der Temperatur (Harmonie) in die Zertrennung, als in die Ungleichheit der Phantasie, einführte, welche Phantasie ihn auch zuhand fing und in eine unlöschliche kalte und hitzige Feuerqual, in die Widerwärtigkeit der Gestaltnisse, einführte. Dasselbe wiederholte sich beim Fall Adams: anfänglich als vollkommenes Ebenbild Gottes geschlechtslos geschaffen, ein mikrokosmischer Extrakt aus den drei Prinzipien der unsichtbaren und sichtbaren Welt, hat er, statt seine Imagination in das Herz Gottes zu richten, sich vielmehr in die Kreatur vergafft, die Phantasie an die Stelle Gottes gesetzt, da ist der heilige Geist oder die himmlische Jungfrau Sophia von ihm gewichen, er ward schwach und matt, das Bild Gottes ward in ihm gebrochen und die thierischen Eigenschaften der Kreatur wurden in ihm rege, welche traurige Verderbniß sich zunächst in der geschlechtlichen Zweitheilung seiner anfangs androgynen Natur äußerte.

Der gefallenen Menschheit war nur zu helfen, indem der reine Wille Gottes wieder in die Seele einging und ihren Willen wieder richtete in das Herz und Licht Gottes. Wie des Teufels Wort sich hatte in die Seele eingesprochen, also kam das Wort der Liebe Gottes und sprach sich wieder in das verblichene Bild Gottes ein, und in dieser eingesprochenen Stimme kriegte die arme Seele wieder göttlichen Odem und Leben und diese Stimme ward von Mensch auf Mensch als ein Gnadenbund mit fortgepflanzt. Sogleich das Verheißungswort vom Schlangentreter war ein Funke der Liebe aus dem Herzen Gottes; in diesem Funken sollte das ganze Geschlecht leben. Schon von diesem Anfang an verleibte sich das Wort oder der Name Jesu (das Bild, der Geist, die Liebe Gottes) dem Weibessaamen als Keim künftiger Erlösung ein und in diesem eingebildeten Wort lag das Heil auch schon für die vorchristliche, heidnische Menschheit. Aber Gott mußte dann auch selber Mensch werden mit Geist, Seele und Fleisch, daß er uns seine Gottheit mittelst der Menschheit einflößte, daß wir ihn fassen möchten. In Christi Tod ward das Zornesgift der adamitischen Menschheit, welches Christus an sich trug, geheiligt und in Liebe verwandelt und Adams Fleisch mit der himmlischen Lebenstinktur zur Auferstehung tingirt.

Das wahre Wissen ist die Offenbarung Gottes durch die ewige Weisheit. „Darum lasset uns zerbrechen die Bilder der Buchstaben in uns, daß kein einziges mehr leben bleibe und uns nichts weiter von Gott zu wissen begehren, als einzig, was Gott in uns und durch uns wissen will." So ist auch der rechte Glaube nicht ein Gedanke oder Zulassung der Geschichte, daß Christus für unsere Sünde gestorben sei, sondern ein Nehmen und Essen aus Gottes Wesen; er ist ein Geist mit Gott, er wirket in Gott und mit Gott, er ist frei und an keinen Artikel gebunden, als nur an die rechte Liebe, darinnen holet er seines Lebens Kraft und Stärke und lieget nichts am menschlichen Wähnen. Er hat nur die eine Neigung zur Liebe und Barmherzigkeit Gottes, also daß er seinen Willen in Gottes Willen wirft und in Gott lebt und Gottes Geist in ihm das Wollen und Thun ist. Er ist, als wäre er nichts, und ist doch in Gott Alles. Er ist großmächtig, und ist doch die allerniedrigste Demuth. Er ist von aller Bosheit frei und hat kein Gesetz, denn der Grimm der Natur rüget ihn nicht. Er gehet von seines Lebens Geist aus und besitzet sich selber, also ist er frei von der Quaal, gleichwie Gott von der Quaal frei ist, und wohnet also in der ewigen Freiheit in Gott. Er ist mit der ewigen Freiheit Gottes als ein Nichts, und ist doch in Allem: Alles kommt ihm zu Statten, was Gott und die Ewigkeit vermag und ist. Von keinem Wesen wird er ergriffen, er ist Gespielin und Freundin der göttlichen Jungfrau, der Weisheit, und wirket in der Freiheit die Wunder Gottes in der Liebe. — Die Sündenvergebung ist nichts anderes als daß Du aus dieser Welt und deines Fleisches und des Teufels Willen ausgehst und eingehst in Gottes Willen; dann empfängt Dich Gottes Wille und bist aller Sünden los; sie sind Dir nahe, aber rühren Dich nicht, denn die stille Ewigkeit ist Freiheit. — Im Wiedergeborenen ist schon jetzt der himmlische Leib verborgen, der nach dem Tode des irdischen offenbar werden wird. Am Ende wird die ganze stoffliche Welt vergehen und an ihre Stelle ein lauteres Paradies treten, die durchsichtige Erscheinung der Herrlichkeit Gottes, das Geisterheer eine Harmonie göttlichen Lebens.

Dieß System gleicht einem Bergwerk, dessen Minen unter hartem Gestein reiche Adern kostbarer Metalle bergen. Aber um dieses edle

Metall an's Licht zu schaffen, dazu bedurfte es eben doch eines mehr disciplinirten wissenschaftlichen Denkens und einer vom kirchlichen Dogma unabhängigeren philosophischen Spekulation. Eine solche bereitete sich in der Philosophie der Renaissance vor, welche an Plato, Aristoteles und besonders an die jene beiden vereinigenden Neuplatoniker anknüpfte, auch von der Naturwissenschaft vielfache Impulse erhielt, und zum kirchlichen Dogma sich meistens in ein gleichgültiges, oft auch in feindliches Verhältniß stellte. Die bedeutendste hierher gehörige Erscheinung ist Jordano Bruno von Nola, der aus einem Dominikanermönch zu einem wandernden Philosophen geworden, als Opfer der römischen Inquisition und Märtyrer der Philosophie i. J. 1600 den Flammentod starb. Obgleich für die eigentliche Religionsphilosophie bei ihm ebenso dürftige Ausbeute, wie bei den andern Renaissancephilosophen, zu finden ist, so mag doch, schon wegen seines nahen Verhältnisses zu Spinoza und Leibniz, hier noch ein Blick auf seine an entwicklungsfähigen Ideen reiche Weltanschauung geworfen werden*).

Im vollen Gegensatz zu seinem Zeitgenossen Böhme, dessen Theosophie gerade in der engsten Verbindung von Theologie und philosophischer Spekulation bestand, ist Jordano Bruno vielmehr von der strengsten Unterscheidung und Entgegensetzung von Theologie und Philosophie ausgegangen. Die Philosophie hat es nach ihm mit dem Erkennbaren, der Erklärung der Welt aus den ihr innewohnenden Prinzipien, zu thun, die Theologie dagegen mit den schlechthin transcendenten Offenbarungswahrheiten, welche so weit über unsere Vernunft gehen, daß es maßlose Unbesonnenheit und sträfliche Verwegenheit wäre, sie mit der Vernunft ermessen zu wollen; man muß sie einfach auf Autorität hin gelten lassen, aber dann freilich beim Philosophiren ganz dahingestellt sein lassen. Wie weit es Bruno mit dieser Anerkennung der Dogmen Ernst gewesen sei,

*) Seine Hauptschriften: Della causa, principio ed uno, Del infinito universo e mundi, De immenso et innumerabilibus, De monade, numero et figura, Degli eroici furori. Die erste der genannten ist übersetzt und mit Anmerkungen versehen von A. Lasson (Berl. 1872). Dazu vgl. Raff. Mariano, Giord. Bruno, la vita e l'uomo. Roma 1881. H. Brunnhöfer: J. Brunos Weltanschauung und Verhängniß (Leipzig 1882) — eine etwas panegyrische Darstellung.

darüber mag man zwar nicht unbegründete Zweifel hegen, wenn man bedenkt, wie scharf er sich in allegorischen Satiren über Kirche und Priesterthum, Ritus und Dogma ausgelassen hat, und wie er an verschiedenen Stellen Recht und Werth der positiven Religion ausschließlich auf die praktisch-pädagogische Bedeutung eines Zucht- und Erziehungsmittels für die Unmündigen, für die nicht denkende und sich selbst nicht beherrschende Menge beschränkt hat. Indessen dürfen wir doch auch nicht außer Acht lassen, daß in Bruno's Philosophie selbst ein Anknüpfungspunkt für die Scheidung der theologischen und philosophischen Wahrheit und für die Anerkennung übervernünftiger Offenbarung lag, nehmlich in seinem neuplatonischen Gottesbegriff, mit dessen schroffer Transscendenz die Verneinung aller Erkennbarkeit nothwendig gegeben war.

Ganz mit den Neuplatonikern bezeichnet er Gott als das einfachste Sein, in welchem alle Unterschiede und Bestimmungen aufgehoben seien, in welchem das Sein, das Können, das Handeln, das Wollen, die Wesenheit, das Vermögen, die Thätigkeit, der Wille, und was immer von ihm wahrhaft ausgesagt werden könne — alles dasselbe sei. Dieses „allerhöchste und beste Prinzip, welches von unserer Betrachtung ausgeschlossen bleibt", ist sowenig mit der Natur einerlei (wie man Bruno oft mißverstanden hat), daß er diese vielmehr ausdrücklich als ein Abbild des für uns unerkennbaren obersten Prinzips bezeichnet, und daß er gerade zu dem Zweck, um die Transscendenz der höchsten Gottheit streng zu wahren, zwischen sie und die Welt noch die Weltseele als ein Mittleres, das beide zugleich trennt und vermittelt, zwischeneinschiebt, auch hierin wesentlich in den Spuren der Neuplatoniker gehend. Er unterscheidet daher drei Arten von Vernunft: die göttliche, welche Alles (idealiter) ist, aber nichts wirkt, sondern in ewiger unveränderlicher Ruhe in sich verharrt; die Vernunft der Welt, welche als die der Welt innewohnende thätige Kraft oder Weltseele (natura naturans) Alles macht; endlich die Vernunft der einzelnen Dinge, welche Alles wird (natura naturata). „Denn zwischen den Extremen muß es dieses Mittlere geben, welches aller Dinge in der Natur wahre bewirkende Ursache, und zwar nicht bloß äußerliche, sondern auch innerliche Ursache ist; äußere Ursache nenne ich sie, sofern sie als hervorbringende nicht ein Theil des Zusammengesetzten und der Dinge ist; inwendige

Ursache aber ist sie, sofern sie nicht auf die Materie und außer ihr wirkt, sondern die Materie von innen heraus formt und gestaltet, als der innere Künstler." Ist auch diese Weltseele oder immanente Ursache nicht eigentlich als persönliches Subjekt zu denken, so kommt ihr doch auch Vernunft zu. „Denn jedes Wirkende, welches nach vernünftigen Gesetzen thätig ist, tritt nicht anders als nach einer Absicht in Wirksamkeit. Diese aber gibt es nicht ohne Vorstellung eines Dinges, und diese ist wieder nichts anderes als die Form des hervorzubringenden Dinges selber. Deßhalb muß diese Vernunft, welche das Vermögen hat, alle Gattungen aus der Potenz der Materie zur Wirklichkeit hervorzulocken, nothwendig schon vorher alle in bestimmtem formalem Begriff in sich haben ..." „Der Zweck und die Endursache, welche die bewirkende (Ursache) sich vorsetzt, ist die Vollkommenheit des Universums, und diese besteht darin, daß in den verschiedenen Theilen der Materie alle Formen aktuelle Existenz haben. An diesem Ziele erfreut sich die Vernunft so sehr, daß sie nie müde wird, alle Arten von Formen aus der Materie herauszulocken." Sofern nun diese der Welt innewohnende Vernunft oder Weltseele das höchste schaffende Prinzip ist, kann sie freilich mit Gott, dessen Ausfluß und Abbild sie eigentlich ist, auch wieder gleichgesetzt werden, und daraus erklären sich die Stellen, wo Bruno Gott und Natur zu identificiren scheint, während er meistens doch beide wie Urbild und Abbild unterscheidet, aber allerdings unmittelbar zusammenstellt in der gewöhnlichen Formel: „Gott und Natur".

Ein ähnliches Schwanken, wie bei dem Verhältniß der Weltseele zu Gott, findet nun auch in dem Verhältniß derselben zur Materie bei Bruno statt. Gewöhnlich unterscheidet er beide wie wirkendes und leidendes Vermögen, wie Formal- und Materialprinzip. Aber er will darum doch die Materie nicht als reine leere Möglichkeit, „dieses prope nihil des Aristoteles" denken, denn da sie die Dinge aus sich hervorgehen lasse, müsse sie dieselben auch in sich haben, sei also die Quelle der Aktualität, der Mutterschoß des Wirklichen, sei durch und durch in allen ihren Theilen beseelt; und darum will er auch die Ansicht derer, welche die Thätigkeit nicht vom Wesen der Materie trennen und diese als etwas nicht schlechthin formloses, sondern sich selbst formirendes und insofern als etwas Göttliches verstehen, nicht ohne Weiteres verwerfen; ja er sagt wohl selber einmal:

Gott und Natur seien eine und dieselbe Materie, dasselbe Vermögen, derselbe Raum, dieselbe wirkende Ursache. Gleichwohl erklärt er es für besser, an dem Organismus der Natur Materie und Seele zu unterscheiden und also drei Prinzipien anzunehmen: die universelle Vernunft, die belebende Seele des Ganzen und das Substrat derselben, die Materie. Die Schwankungen rühren offenbar daher, daß Bruno mit den überkommenen Begriffen der Scholastik zu ringen hat; deutlich genug aber ist sein Grundgedanke, der durch alle diese Variationen sich hindurchzieht: die Welt ist ein lebendiger Organismus, der nicht durch eine äußere Ursache gemacht, sondern durch ein inneres Prinzip geformt und entwickelt wird, ein Prinzip, welches zugleich wirkende Kraft und zweckdenkende Vernunft, real und ideal ist, und welches daher in der Natur als doppelte Substanz, als eine geistige und eine körperliche erscheint, die aber beide auf ein Wesen und eine Wurzel schließlich zurückgehen und sonach der Substanz nach eigentlich Eines sind.

Hier liegt der Anknüpfungspunkt für Spinoza's eine Substanz mit den zwei Attributen Denken und Ausdehnung; wogegen Bruno's Idee der immanenten Teleologie, der Entwicklung aller Dinge aus kleinsten Elementen, welche am wirkenden und leidenden Prinzip Theil haben und insofern Seelen und Körper zugleich sind, ganz auf Leibniz' Metaphysik hinweist. Ebenso schwankt Bruno's Gottesbegriff nach den beiden durch Spinoza und Leibniz vertretenen Seiten: mit jenem nennt er Gott das unendliche Sein, in welchem Können, Wollen, Denken und Wirken, Nothwendigkeit und Freiheit eines und dasselbe sei, die eine Substanz des Ganzen, in welcher die geistigen und körperlichen Wesen ihre Wurzel haben, und verknüpft Gott mit der Natur fast bis zur Identificirung beider; aber mit Leibniz stellt er ihn auch wieder über die Natur und das innerweltliche Leben hinaus und nennt ihn die Monade der Monaden, die Substanz der Substanzen, die Seele der Seelen, die höchste, vollkommen gute Vernunft, den Urgeist, der Alles mit einem Blick überschaut, und der die zweckmäßig ordnende und verbindende Macht des Zusammengesetzten ist, der das Licht und die Liebe heißt, sofern er seine Lust hat an der stets wachsenden Vervollkommnung der Welt durch Entwicklung aller möglichen Formen in ihr.

Ganz an Leibniz erinnert ferner die Art, wie die Ethik Bruno's

an diese ästhetisch-teleologische Seite seiner Metaphysik anknüpft. Alles in der Welt ist nach Bruno gut und schön, sofern es als ein Theil des Ganzen betrachtet wird, dessen Ordnung sich im Kleinsten wiederspiegelt. Das Uebel der Welt hat seinen Grund darin, daß wir das Einzelne in seiner Isolirung und relativen Unvollkommenheit, welche aus seiner Beschränktheit folgt, betrachten. Wenn diese isolirende, Alles auf uns selber beziehende Betrachtungsweise unser praktisches Handeln bestimmt, so entsteht das, was wir böse nennen, und was nichts anderes ist als der Widerspruch des Einzelnen mit der Idee des Ganzen. Auch dieses ist jedoch unvermeidlich in einer Welt des Werdens, denn gäbe es nur oder fast nur Gute, so wäre die Weltentwicklung überflüssig oder doch ihrem Abschluß schon nahe. Nun besteht aber der Vernunftzweck der Welt darin, daß alle möglichen Formen in der Unendlichkeit des Raums und der Zeit in's Dasein treten, — ein Prozeß der allgemeinen Vervollkommnung, der einer unbegrenzten Ewigkeit bedarf. Auch des Menschen Bestimmung besteht darin, in endloser Vervollkommnung seines höheren, gottverwandten Wesens dem göttlichen Urbild zuzustreben und sich nicht von seinen sinnlichen Seelenkräften auf niedriger Stufe des Daseins festhalten zu lassen. Das Mittel zu diesem Zweck ist für die Einen, und zwar für die große Mehrzahl, der Glaube an die göttliche Offenbarung durch besondere, von höheren Geistern inspirirte Menschen; für die kleine Minderzahl derer aber, welche in sich selber die göttliche Kraft des Geistes, der Erkenntnißtüchtigkeit und der Liebe zum Guten und Schönen, empfinden, besteht der Weg zum sittlichen Ideal nach Bruno in der Veredlung der Affekte mittelst der ästhetischen und intellektuellen Bildung des Geistes. Ganz wie Plato, läßt auch Bruno die sittliche Erziehung ausgehen von der Freude am sinnlich Schönen, in dessen Anschauung die Ahnung und allmählich Erkenntniß der höheren Schönheit des Geistigen, des Wahren und Guten aufgehe, dann schreitet der Geist vom relativ Schönen, das nur durch Theilnahme am Ganzen ein Schönes ist, weiter zu dem wahrhaft Schönen, das keine Schranke hat, zur Gottheit selbst, als dem Urbild und der Quelle seines eigenen Wesens, in deren vollkommener Güte er sein eigenes höchstes Gut erkennt. Wie aber immer die Erkenntniß eines Gutes den Wunsch erregt, es zu besitzen, so erregt die Erkenntniß Gottes als des vollkommen Guten den Willen, ihm zuzu-

streben, und dieses Streben des Willens reizt wieder die Erkenntniß, sich in seine Betrachtung zu vertiefen. Während die sinnlichen Affekte den Geist an der seinem Wesen eigenthümlich zukommenden und ihn allein wahrhaft befriedigenden Thätigkeit verhindern und also unglücklich machen, so sind es die „heroischen Affekte" des auf das Wahre, Schöne und Gute gerichteten Strebens, welche den Geist zur beseligenden Freiheit von den Sinnenreizen und von den Geschicken der Sinnenwelt erheben. Auf den Stufen der Wahrnehmung, der Vorstellung, des Verstandes und der Vernunft erhebt sich der heroische Geist zur intellektuellen Anschauung Gottes, und damit verwandelt sich, wie Bruno sich ausdrückt, die Seele ganz in Gott und wird heimisch in der intelligiblen Welt; die göttliche Liebe, welche die Gottheit selbst ist, wird jetzt zum herrschenden Affekt in ihr, und damit überwindet sie das eherne Gesetz der Nothwendigkeit, das nur der Liebe sich beugt, und erweitert das Streben nach eigener Selbstvervollkommnung zum heilsamen Wirken für die allgemeine Vervollkommnung Aller, worin die Erfüllung des göttlichen Weltzwecks liegt. — So mündet diese von platonischem Schönheitskultus ausgegangene Ethik in tiefreligiösen und praktisch höchst fruchtbaren Ideen, deren Anklängen wir theils bei Spinoza, theils bei Leibniz, am genausten aber bei Shaftesbury und bei unseren deutschen Klassikern wieder begegnen.

Man wird in dem geistvollen Nolaner mit gutem Recht den Anfänger der neueren Philosophie sehen dürfen, mit viel mehr Recht, als in dem weit weniger originalen Cartesius. Aber eben das, was für die Selbständigkeit des philosophischen Genius Bruno's im Allgemeinen förderlich war, hat ihn an philosophischer Betrachtung der Religion als geschichtlicher Thatsache verhindert: sie war dem Italiener und entlaufenen Dominikanermönch zu sehr Gegenstand innersten Widerwillens, als daß er eine ruhige objektive Stellung ihr gegenüber hätte gewinnen können. Umgekehrt verhielt es sich bei seinem an Tiefsinn ihm mehr als ebenbürtigen Zeitgenossen, dem lutherischen philosophus teutonicus von Görlitz: sein Spekuliren war zu fest verwachsen mit den Vorstellungsformen des positiven kirchlichen Dogmas, als daß er bei aller Kühnheit seiner geistvollen Intuitionen die Un=

befangenheit und Weite philosophischer Betrachtung für das Ganze der geschichtlichen Religion zu erlangen vermochte. Immerhin hat Jakob Böhme der Religionsphilosophie von Seiten der mystischen Intuition, der gemüthstiefen und glaubensstarken Gottesweisheit vorgearbeitet, wie Jordano Bruno von Seiten der kritischen Reflexion, der autonomen rationalen Weltweisheit. Beisammen aber finden sich die Bedingungen einer unbefangenen philosophischen Untersuchung der Religion erstmals bei Benedikt Spinoza, dem ebenso frommen wie tiefsinnigen und unabhängigen Denker, dem wissenschaftlich gebildeten jüdischen Schriftgelehrten, der, aus der Synagoge verstoßen, doch voll Ehrfurcht war vor der biblischen Religion alten und neuen Testaments, ein Kenner sowohl jüdischer und christlicher Theologie, als auch unabhängiger Philosophie, besonders des genialen Bruno und des methodischen Cartesius; überdieß ein Bürger Amsterdams, der die neugewonnene politische und religiöse Freiheit der Niederlande durch Philosophie zu begründen und für Philosophie zu verwerthen gedachte. Mit ihm beginnen wir daher die erste Periode der Geschichte der Religionsphilosophie, die nach der zunächst noch wesentlich kritischen Stellung des Denkens zur positiven Religion als die der kritischen Religionsphilosophie zu bezeichnen ist. Ihren Höhepunkt hat sie in Kant, der daher diesen Abschnitt schließt. Darauf wird im zweiten Abschnitt die durch Mystik und Theosophie vorbereitete Richtung der intuitiven Religionsphilosophie darzustellen sein, welche, dem Kriticismus gegenüber oder zur Seite stehend, mehr auf das unmittelbare religiöse Gemüthsleben positiv gerichtet ist. Die Verknüpfung und innere Vermittlung dieser beiden Richtungen, der rational-kritischen und der mystisch oder auch poetisch intuitiven, in der spekulativen Religionsphilosophie von Fichte bis Hegel wird der dritte Abschnitt behandeln. Der vierte endlich wird einen Ueberblick über die verschiedenen Richtungen der Gegenwart nach den Hauptschulen der letzten 50 Jahre geben.

I. Abschnitt.

Die kritische Religionsphilosophie.

1. Benedikt Spinoza*).

Spinoza schrieb seinen (1670 erschienenen) „theologisch-politischen Traktat", um zu beweisen, daß die philosophische Denk- und Lehrfreiheit nicht bloß keine Gefahr bringe für den Bestand der Religion und der bürgerlichen Ruhe, sondern sogar gerade im Interesse beider gewährt werden müsse. Zu diesem Zweck geht er vor Allem darauf aus, zu zeigen, daß die Theologie und die Philosophie von einander streng zu unterscheiden seien, keine der andern unterworfen, keine mit der andern vermischt werden dürfe, weil jede von beiden ihr eigenthümliches Gebiet habe, in welchem sie ohne Widerstreit mit der andern ihre Ziele selbstständig verfolge. Das Ziel der Philosophie nehmlich ist nichts als Wahrheit, Erkenntniß der Dinge in ihrem Zusammenhang mit einander und mit dem Wesen Gottes, dagegen der Zweck der Theologie oder des Glaubens ist nach Spinoza nichts als Gehorsam und Frömmigkeit, praktische Gottesverehrung durch Erfüllung seiner Gebote in Gerechtigkeit und Liebe. Darauf, nur darauf haben nach ihm alle Lehren der heiligen Schrift, alle Offenbarungen der Propheten, Christi und der Apostel hingezielt; darin, aber auch nur darin stimmen sie alle mit einander überein, während sich in allen ihren theoretischen Sätzen

*) Camerer, die Lehre Spinoza's. Sigwart, Spinoza's neuentdeckter Traktat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit, 1866. J. Martineau, a study of Spinoza, London 1882.

die größten Verschiedenheiten und vielfache Widersprüche aufzeigen lassen; und mit diesem sittlichen Inhalt und Zweck der heiligen Schrift und Theologie stimmt auch die Vernunft und Philosophie völlig überein.

Nun kann aber Spinoza natürlich nicht in Abrede stellen, daß die heilige Schrift und die Theologie außer den moralischen Lehren noch manches Andere enthält, Aussagen über Gottes Eigenschaften, Verhältniß zur Welt, Offenbarung u. dgl. Es fällt ihm auch nicht ein, diesen Aussagen ihr Recht oder ihren Werth für die Frömmigkeit abzusprechen. Im Gegentheil, er zählt selbst eine Reihe von Glaubenssätzen auf, deren Annahme zur Frömmigkeit nothwendig gehöre, sofern ohne sie der Gehorsam gegen Gott unmöglich wäre. Dahin zählt er den Glauben an Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit oder sittliche Vorbildlichkeit, an seine Einzigkeit, Allgegenwart und Allwissenheit und seine unbedingte Weltherrschaft; ferner die Ueberzeugung, daß der Dienst Gottes im Gehorsam, nehmlich in Gerechtigkeit und Nächstenliebe allein bestehe, daß Alle, welche hierin Gott gehorchen, selig, die Andern aber verloren seien, und endlich, daß Gott den Reuigen die Sünden vergebe. Dieß, sagt Spinoza, seien die Glaubenslehren, die Jeder zum Heil seiner Seele wissen müsse, weil mit ihnen auch der Gehorsam aufgehoben wäre.*)

Wie läßt sich dann aber unter dieser Voraussetzung die strenge Scheidung von Philosophie und Theologie aufrecht erhalten? Enthalten denn nicht diese Glaubenssätze theoretische Wahrheiten, welche sehr tief in das Gebiet der Philosophie eingreifen, welche in fundamentalen Fragen ihrem Forschen präjudiciren und feste Grenzen vorzeichnen? Wird also vielleicht auch hier die behauptete gegenseitige Unabhängigkeit von Philosophie und Theologie doch nur auf jenen billigen Grenzvertrag hinauslaufen, in welchem jeder von beiden Theilen seiner freien Bewegung gewisse Schranken auferlegt, um sich den Voraussetzungen und Wünschen des andern zu akkommodiren? Dabei hat zwar die populäre Aufklärungsphilosophie englischer Deisten und deutscher Rationalisten sich beruhigt, nicht aber war dieß einem Denker, wie Spinoza, möglich. So sehr er von vornherein ganz im Geleise des moralischen Deismus der englischen Aufklärung zu gehen

*) Opp. ed. Paulus I, 346 f.

schien, so entschieden trennen sich nun hier ihre Wege. Und dieser Punkt verdient die aufmerksamste Beachtung: er bezeichnet die Markscheide zwischen der halben Aufklärung der Popularphilosophie, die über den Dogmatismus nie wirklich hinaus und daher zum philosophischen Erkennen der Religion nie wirklich hinan gekommen ist, und dem gründlichen kritischen Denken, welches den Bann des Dogmatismus gebrochen und damit erst den Grund zur eigentlichen Philosophie der Religion gelegt hat. Spinoza läßt zwar den herkömmlichen religiösen Vorstellungen ihre volle Geltung für den praktischen Zweck der Frömmigkeit und Sittlichkeit, aber damit ist ihm die Frage: ob oder inwieweit ihnen auch theoretische Wahrheit zukomme, noch entfernt nicht entschieden.

Was Gott oder jenes sittliche Ideal, wofür ihn der Glaube hält, an sich sei, ob Feuer oder Geist, Licht oder Denken? Dieß, fährt Spinoza an obiger Stelle fort, geht den Glauben nichts an; ebenso mag sich Jeder nach Belieben seine Gedanken darüber machen, in welchem Sinn Gott das Ideal wahren Lebens sei? ob deßwegen, weil er eine gerechte und barmherzige Gemüthsart habe, oder deßwegen, weil alle Dinge durch ihn sind und wirken, und folglich auch wir durch ihn erkennen und das Wahre, Rechte und Gute durch ihn wahrnehmen? Ferner verschlägt es für den Glauben nichts, ob einer annehme, daß Gott nach seinem Wesen oder nach seiner Macht allgegenwärtig sei; daß seine Lenkung der Dinge aus Freiheit oder aus Naturnothwendigkeit erfolge; daß er die Gesetze als Souverän vorschreibe oder daß er sie als ewige Wahrheiten lehre; daß der Mensch aus Wahlfreiheit oder aus der Nothwendigkeit göttlichen Rathschlusses Gott gehorche; endlich daß der Lohn der Guten und die Strafe der Bösen eine natürliche oder eine übernatürliche sei. Wie Einer über diese und ähnliche theoretische Fragen denke, ist hinsichtlich des religiösen Glaubens ohne Bedeutung, wofern nur die praktische Sittlichkeit dadurch nicht ungünstig beeinflußt wird; Jeder darf und soll vielmehr sich diese Glaubenstheorien so zurechtlegen und auslegen, wie sie für ihn am leichtesten faßlich und als Motive herzlichen Gehorsams gegen Gott am wirksamsten sind. Nun sind aber theoretische Meinungen keineswegs bei allen Menschen von gleicher praktischer Wirkung; die Naturen sind zu verschieden angelegt, als daß Alle sich bei denselben Meinungen beruhigen könnten;

was den Einen zur Andacht stimmt und zum Gehorsam bewegt, wird dem Andern Gegenstand des Lachens und der Verachtung. Es kommt also überhaupt für den Glauben nicht sowohl auf die intellektuelle Wahrheit der Dogmen an, als vielmehr auf ihre Frömmigkeit, d. h. darauf, daß sie die Seele zum Gehorsam zu bewegen vermögen. Es mag sehr viele unter den Dogmen geben, die keinen Schatten von Wahrheit besitzen und doch heilsam sein können für die, welche sie für wahr halten, während sie für Andersdenkende werthlos wären. Nicht Unwissenheit, sondern Ungehorsam verurtheilt die heilige Schrift. Darum ist auch die Frömmigkeit oder Unfrömmigkeit des Glaubens eines Jeden nicht mit Rücksicht auf die Wahrheit oder Falschheit seiner Glaubensmeinungen, sondern nur mit Rücksicht auf den Gehorsam oder Ungehorsam seines Lebens zu beurtheilen. Nicht, wer die besten Gründe anzugeben vermag, hat darum nothwendig auch den besten Glauben, sondern der, welcher die besten Werke der Gerechtigkeit und Liebe aufzuweisen hat.

Also Spinoza findet den religiösen Werth der Dogmen nicht in ihrer theoretischen Wahrheit, sondern in ihrer praktischen Motivationskraft, und er fordert daher für Jeden das Recht, die überkommenen Dogmen in dem für ihn moralisch zweckmäßigsten Sinn auslegen zu dürfen. Und dabei fürchtet er so wenig den Vorwurf der Willkür, der Impietät gegen die heilige Schrift, daß er vielmehr überzeugt ist, gerade bei dieser dem Buchstaben gegenüber freien Auslegung dem Geist und Zweck der Schrift am meisten gerecht zu werden. Denn auch schon bei den Lehren der Propheten und bei den Offenbarungen Mosis war es, wie er zeigt, durchaus nicht etwa darauf abgesehen, das Volk durch Vernunftgründe über die ewigen Wahrheiten, über das Wesen Gottes und die Art seines Wirkens und den Zusammenhang der Dinge zu belehren, sondern auf sein Gemüth so einzuwirken, daß es zum Gehorsam gegen Gott bewogen wurde. Diesem praktischen Zweck waren auch schon die Offenbarungen Gottes durch die Propheten und im Geist der Propheten selbst völlig zweckmäßig angepaßt. Denn da auf die Affekte der Menschen die reinen Vernunftgründe viel weniger wirken, als die Bilder einer lebhaften Einbildungskraft, so war es ganz natürlich und zweckmäßig, daß die Propheten die göttlichen Offenbarungen nicht durch den reinen Verstand, sondern mit Hülfe der Einbildungskraft und in den For-

men derselben empfingen. Was die Propheten vor Andern auszeichnete, war daher nicht etwa ein höheres Wissen oder ein vollkommneres Erkenntnißvermögen, kraft dessen sie uns werthvolle Aufschlüsse über irgendwelche Wissensfragen, über philosophische oder physische Dinge zu geben im Stande gewesen wären; vielmehr bestand ihr Vorzug einestheils in der sittlichen Reinheit ihres Gemüths, und anderntheils in der Lebhaftigkeit ihrer Einbildungskraft. Auf jener beruhte der sittliche Kern, auf dieser die sinnliche Hülle ihrer Offenbarungen. Nun ist zwar diese von der Einbildungskraft erzeugte sinnliche Vorstellungs- und Redeweise für den Zweck, um welchen es sich dabei allein handelte, höchst geeignet und sogar ganz unentbehrlich gewesen, nicht aber eignet sie sich ebenso für das reine verstandesmäßige Erkennen der Dinge. Denn es ist eine allgemeine Erfahrungsthatsache, daß diejenigen, deren Stärke vorzugsweise in der Einbildungskraft liegt, weniger befähigt sind zum reinen Erkennen der Dinge, und umgekehrt die Verstandesmenschen eine gemäßigtere Einbildungskraft haben und dieselbe strenger im Zügel halten, damit sie nicht mit dem Verstand sich konfundire. Davon haben auch die Propheten keine Ausnahme gemacht; je lebhafter ihre Einbildungskraft, desto mangelhafter war ihre Verstandeserkenntniß. In Allem, was nicht den sittlichen Zweck der Offenbarung betraf, in allen Fragen des bloßen Wissens, sei es über natürliche oder auch geistliche Dinge, haben sie daher die Unwissenheit und die naiven Vorstellungen ihrer Zeit und Umgebung getheilt. Was insbesondere ihre Gotteserkenntniß betrifft, so ist diese nur insoweit, als sie sich auf das sittliche Leben bezieht und für dessen Gestaltung Motive und Ideal enthält, wahr und rein gewesen, aber eine wahre Erkenntniß des Wesens und der Attribute Gottes, wie sie an sich sind, hatten die Propheten so wenig, daß sie vielmehr in den sinnlichen Vorstellungen von der Menschenähnlichkeit Gottes befangen waren, ihm menschliche Glieder und menschlichen Verstand, räumliche Bewegung und Gemüthsaffekte zuschrieben, und ihn wie einen Fürsten und Richter auf dem Thron im Himmel sitzend und von da seine Befehle gebend dachten. Die gewöhnlichen Theologen, bemerkt Spinoza hierzu, wollten alle derartigen Vorstellungen der Schrift metaphorisch ausgelegt wissen, als ob die Schrift nicht für das Volk, sondern nur für Philosophen geschrieben wäre! Vielmehr müsse der unbefangene Exeget anerkennen,

daß die göttliche Offenbarung sich überall den Imaginationen und Vorurtheilen der Propheten, sowie auch ihrer individuellen Gemüthsrichtung und Geistesbildung akkommodirt habe. War der Prophet von heiterer Gemüthsart, so offenbarten sich ihm Siege und glückliche Erfolge; war er Melancholiker, so sah er die Zukunft voll von Kriegs- und anderem Elend; hatte er vermöge glücklicher Einbildungskraft eine elegante Diktion, so vernahm er auch die göttlichen Gedanken in elegantem Stil, wogegen dem konfusen Geist des Propheten auch konfuser Offenbarungsstil eignete; desgleichen wenn der Prophet ein Landmann war, entnahm er seine Vorstellungen von der Heerde, wenn Soldat, dann vom Kriegswesen, wenn Hofmann, dann vom Königsthron. Aus demselben Grunde, der Accommodation der Offenbarung an den Geist des Propheten, erklären sich auch die vielfachen Verschiedenheiten und Widersprüche unter ihren Aussprüchen, z. B. wenn der Eine Gott allgegenwärtig denkt, der Andere dagegen ihn lokal beschränkt vorstellt, der Eine von Gottes Allwissenheit spricht, der Andere ihn Erkundigung einziehen läßt, der Eine ihn als ewig und unveränderlich begreift, der Andere ihn seine Beschlüsse bereuen und ändern läßt u. dgl. Aus allem dem zieht Spinoza den Schluß, daß die Prophetin niemals die Propheten wissender gemacht, sondern sie in ihren vorgefaßten Meinungen belassen habe, und wir daher ihnen keineswegs zu glauben verbunden seien, soweit es sich bloß um „spekulative" Dinge handle; anders verhalte es sich mit dem, was auf Rechtschaffenheit und gute Sitten sich beziehe; denn hierin stimmen die Propheten unter einander sowohl als mit dem vernünftigen Denken überein. Freilich bei näherem Zusehn erfährt auch diese Zustimmung zu dem moralischen Bestandtheil der Offenbarungslehre, wenigstens was ihre positive statutarische Form betrifft, bei Spinoza wieder eine wesentliche Restriktion.

Ist die Religion wesentlich Gehorsam gegen das göttliche Gesetz, so fragt sich zunächst, was wir unter letzterem zu verstehen haben. Im vierten Capitel seines theologisch-politischen Traktats erörtert Spinoza den Begriff des „göttlichen Gesetzes". Er versteht darunter das Gesetz, welches zum einzigen Inhalt und Endziel hat das höchste Gut, nehmlich die wahre Erkenntniß und Liebe Gottes. Dieses Gesetz, so zeigt er, ist kein partikuläres Volksgesetz, sondern von universaler Geltung, allen Menschen gemeinsam, denn es ist aus

der allgemeinen menschlichen Natur abzuleiten. Sofern nehmlich der bessere Theil unserer Natur der Intellekt ist, so muß in der Vervollkommnung desselben oder im wahren Erkennen unser höchstes Gut bestehen; nun schließt aber die wahre Erkenntniß der Dinge als der Wirkungen die Gottes als der Ursache in sich; somit hängt alle unsere Erkenntniß, also unser höchstes Gut, ab von der Erkenntniß Gottes, ja in ihr besteht sie sogar gänzlich. Nach dieser zu streben ist also das höchste Gesetz, welches aus der Natur des Menschen als eines Vernunftwesens folgt. Dieses Gesetz bedarf keiner Stütze, keiner Begründung im Glauben an irgendwelche Geschichten; denn als das natürliche Gottesgesetz ist es völlig zu erkennen aus der Betrachtung der menschlichen Natur, wie sie immer und überall die gleiche ist. Es vermag kein Geschichtsglaube, wie gewiß er auch sein möge, uns die Liebe Gottes zu gewähren, denn die Liebe Gottes entspringt aus seiner Erkenntniß, die Erkenntniß Gottes aber muß aus den an sich gewissen Gemeinbegriffen geschöpft werden; sowenig, wie irgendwelches andere Erfahrungswissen, vermag das Wissen der biblischen Geschichten zu einer klaren Erkenntniß vom Wesen Gottes und von der Art seiner Welterhaltung und Regierung zu verhelfen. Nur für das Volk, welchem die wahre Erkenntniß unmöglich ist, dient der Geschichtsglaube als nützlicher und nothwendiger Ersatz derselben, sofern durch anschauliche Beispiele die Gemüther für die praktischen Zwecke der Religion günstig beeinflußt werden; wer aber zu dem Guten durch das natürliche Licht der Vernunft geführt wird, kann auch ohne die Geschichten so gut selig werden, wie das Volk mit ihnen, ja noch seliger, weil er außer wahren Meinungen noch überdieß einen klaren und bestimmten Begriff hat. Ebensowenig, wie des Geschichtsglaubens, bedarf das natürliche göttliche Gesetz der Cerimonien oder solcher Handlungen, welche, an sich indifferent, bloß zufolge eines Befehls und einer Einsetzung gut heißen oder weil sie Darstellungsmittel von einem Guten sind; solche Dinge können unsern Intellekt nicht vervollkommnen und sind keine Früchte des gesunden Sinnes, sind also leere Schatten, die mit dem höchsten Gut oder der Seligkeit nichts zu schaffen haben. Endlich bedarf das göttliche Gesetz auch nicht äußerer Belohnung und Bestrafung, denn sein höchster Lohn ist sein eigener Inhalt, nehmlich Gott zu erkennen und mit wahrer Freiheit, mit ganzem

festem Herzen zu lieben, seine Strafe aber ist eben der Mangel dieses Glückes und die Knechtschaft des Fleisches oder das wandelbare und schwankende Herz.

Spinoza stellt also hier das, was er das „natürliche göttliche Gesetz" nennt, nicht bloß in Gegensatz zum positiven geoffenbarten Gesetz, sondern er stellt es auch in jeder Hinsicht über dasselbe. Er geht aber noch weiter, indem er überhaupt den Begriff einer göttlichen „Gesetzgebung" in dem traditionellen Sinn einer nach der Analogie politischer Gesetzgebung vorgestellten Willenskundgebung als mit dem wahren Begriff Gottes unverträglich zurückweist. Er geht davon aus, daß in Gott Intellekt und Wille eins und dasselbe sei, ihre Unterscheidung nur auf unserer verschiedenen Betrachtung des Verhältnisses Gottes zum Endlichen beruhe. Es ist, so führt Spinoza aus, hinsichtlich Gottes dasselbe, ob wir z. B. sagen, er habe von Ewigkeit beschlossen oder er habe erkannt, daß die Winkelsumme des Dreiecks gleich zwei Rechten sei; stellen wir uns nehmlich dieß Verhältniß als eine in der Natur des Dreiecks begründete, also in sich selbst nothwendige ewige Wahrheit vor, so denken wir sie als Objekt der göttlichen Erkenntniß; reflektiren wir aber auf die Abhängigkeit dieser Wahrheit, beziehungsweise der Natur des Dreiecks von der alleinigen Nothwendigkeit der göttlichen Natur, so wird sie uns zu einer Bestimmung des göttlichen Willens. Daraus folgt, daß die Bejahungen und Verneinungen Gottes immer eine ewige Nothwendigkeit oder Wahrheit einschließen — ein Satz, der von kardinaler Bedeutung in Spinozas System ist. Wo also eine adäquate Erkenntniß Gottes ist, da erkennt man das göttliche Gesetz als die ewige Wahrheit und Nothwendigkeit der göttlichen Natur, wie sie sich in der Natur der Dinge und besonders des Menschen offenbart. Wo hingegen die adäquate Erkenntniß Gottes fehlt, wie dieß auch bei Moses und den Propheten, doch nicht bei Christus (wie Spinoza ausdrücklich bemerkt), der Fall war, da stellt man sich das göttliche Gesetz nicht als ewige Wahrheit und Nothwendigkeit, sondern als eine Summe willkürlicher göttlicher Befehle und Einrichtungen vor, und daher ist es gekommen, daß man sich von Gott die imaginäre Vorstellung eines Leiters, Gesetzgebers, Königs, eines Gerechten und Barmherzigen u. dgl. machte, während doch dieß Alles nur Attribute der menschlichen Natur und von der göttlichen ganz

fernzuhalten sind. Es leuchtet ein, daß Spinoza hiermit auch die moralischen Bestandtheile der positiven Religion, so gut wie vorher die „spekulativen", eben insofern als sie positiven, statutarischen Charakter haben und sich von dem natürlichen Gottesgesetz unterscheiden, für Produkte der inadäquaten oder imaginirenden Auffassungsweise hält; dann fällt aber die kritische Scheidelinie zwischen der phänomenalen, relativen, temporären und der realen, nothwendigen, ewigen Wahrheit nicht mehr (wie es zu Anfang schien) mit dem Unterschied der theoretischen und der moralischen Bestandtheile der positiven Religion zusammen, sondern die ganze positive Religion fällt als solche auf die erste Seite, und auf die andere kommt nur das zu stehen, was man in Spinoza's Sinn als die „Vernunftreligion" zu bezeichnen hätte. In der That erklärt auch Spinoza am Schlusse dieser Erörterung, daß dasjenige, was die Verächter des natürlichen Lichtes der Vernunft als den specifischen Vorzug der positiven, geoffenbarten Religion zu rühmen pflegen, das sogenannte „Uebervernünftige" eine leere Einbildung und weit unter der Vernunft sei.

Dieselbe Bewandtniß hat es nach ihm auch mit dem sogenannten „Uebernatürlichen" oder dem Wunder in der religiösen Ueberlieferung: die Menge pflegt alles das, was ihre Fassungskraft übersteigt, weil sie die natürlichen Ursachen (in der Naturwelt oder in der menschlichen Imagination) nicht kennt, als eine Wirkung Gottes zu bezeichnen, und für ein besonderes Beweismittel der göttlichen Macht und Vorsehung zu halten.

Aber dieser herkömmlichen Meinung, daß der Glaube an Gott und Vorsehung mit dem an die Wunder stehe und falle, liegt, wie Spinoza zeigt, nur die irrige Voraussetzung zu Grunde, daß Gott so lange nichts wirke, als die Natur in ihrer gewohnten Ordnung wirkt, und daß dagegen, so lange Gott wirkt, die Naturmacht und Naturursachen zur Ruhe gesetzt seien. Man stellt sich dabei die göttliche Macht wie eine fürstliche Herrschaft vor, die der Natur dagegen wie blinde Gewalt. Insbesondere hatten die Juden von frühe her das specielle Interesse, die Ueberlegenheit ihres Gottes über die Heidengötter in Wundergeschichten dokumentirt zu finden, durch welche sie zu zeigen suchten, daß die ganze Natur durch den Befehl ihres Gottes ausschließlich zu ihren Gunsten geleitet werde; wie denn überhaupt der Wunderglaube jederzeit der menschlichen Eitelkeit schmeichelt, die

sich einbildet, daß Alles in der Welt von Gott um ihretwillen geschaffen und regiert werde. Aber dabei ist ein ebenso falscher Begriff vom göttlichen Willen wie von der Natur vorausgesetzt. Da der göttliche Wille nicht verschieden ist von seiner Intelligenz und beide von seinem Wesen, so schließt jede göttliche Willensbestimmung eine ewige Nothwendigkeit und Wahrheit in sich, und eben diese aus der Nothwendigkeit und Vollkommenheit der göttlichen Natur folgenden Bestimmungen sind die allgemeinen Gesetze der Natur. Wenn nun irgend etwas in der Natur geschähe, das diesen ihren Gesetzen widerspräche, so würde das auch dem göttlichen Willen und Verstand und Wesen widersprechen, es würde also Gott, indem er gegen die Naturgesetze etwas bewirkte, gegen seine eigene Natur wirken, was der absurdeste Gedanke wäre. Nichts kann also in der Natur geschehen, was den Gesetzen derselben widerspräche oder über sie hinausginge; auch ein Uebernatürliches kann es so wenig geben als ein Widernatürliches, weil die Macht der Natur so unendlich und schrankenlos ist, wie die Gottes. Giebt es hiernach in der Wirklichkeit keine eigentlichen Wunder oder übernatürlichen Vorgänge in der Natur, so kann der Wunderbegriff nur von subjektiver Bedeutung sein, kann nur die Vorstellung des Erzählers von einem übernatürlichen Vorgang ausdrücken, dessen natürliche Ursachen demselben unbekannt waren und vielleicht auch uns noch unbekannt sind. Ebendeßwegen aber, weil die Wundervorstellung auf Unkenntniß der natürlichen Ursachen beruht, so kann sie keinen wahren und sicheren Begriff von Gottes Wesen, Allmacht und Weltregierung gewähren; im Gegentheil werden wir diese Wahrheiten gerade nur aus der klar erkannten Ordnung und Gesetzmäßigkeit der Natur mit Sicherheit erschließen können. Und somit ist der Wunderglaube für die Gewißheit des Gottesglaubens nicht nur nicht nothwendig, sondern nicht einmal zuträglich. — Auf die Art, wie Spinoza einzelne biblische Wunder zu erklären sucht, brauchen wir nicht weiter einzugehen; es genügt, zu bemerken, daß er noch auf dem halbkritischen Standpunkt stehen bleibt, welcher die Wirklichkeit des erzählten Vorgangs voraussetzt und nur die Erklärung desselben in natürlichen statt übernatürlichen Ursachen sucht; er thut noch nicht den letzten Schritt der konsequenten Kritik, welche die ganze Wundererzählung aus dem Gebiet des Wirklichen in das der Vorstellung verweist und, statt die Wundergeschichte

aus Ursachen der Natur erklären zu wollen, vielmehr den Wunderglauben aus Gründen und Motiven des Bewußtseins erklärlich macht.

Mit dieser Kritik des Wunderbegriffs sind wir nun schon mitten in die philosophische Weltanschauung Spinoza's eingeführt, denn diese hat zu ihren Angelpunkten eben dieselben zwei Gedanken, auf welchen auch jene Kritik beruht: einmal daß Gott nicht die äußere (transiens), sondern die innere (immanens) Ursache aller Dinge sei*), und dann daß diese Ursache nicht mit Wahlfreiheit willkürlich wirke, sondern daß alle ihre Wirkungen so nothwendig aus ihrer Natur folgen, wie die Eigenschaften des Dreiecks aus dessen Wesen, daß also alle Dinge und Vorgänge durch ihren ursächlichen Zusammenhang mit andern und zuletzt durch ihr Begründetsein in der Ursache des Ganzen oder in Gott nothwendig determinirt seien. Diese „unausweichliche Nothwendigkeit der Dinge" bezeichnet Spinoza einmal**) geradezu als „das Hauptfundament" aller seiner Ausführungen im theologischen Traktat. Dieser Punkt verdient die größte Beachtung; er verräth den springenden Punkt des ganzen Systems und läßt uns seine psychologische Genesis im Geist dieses Denkers deutlich erkennen. Ich habe ja zwar selbstverständlich hier nicht die Aufgabe, den neuerdings so vielfach verhandelten Controversen über die Quellen der spinozischen Philosophie im Detail nachzugehen; doch mag meine Ansicht von der Sache hier gesagt werden.

Es ist unmöglich, die Grundgedanken des spinozischen Systems bloß aus dem Cartesianismus durch dialektische Fortbildung desselben herzuleiten. Denn gerade in jenen ihren beiden Angelpunkten (Immanenz und Determinismus) steht die spinozische Philosophie von Anfang, wie der neuentdeckte Traktat „über Gott, den Menschen und dessen Glückseligkeit" beweist, im ausgesprochensten Gegensatz zur kartesianischen Lehre, welche dualistisch und indeterministisch ist. Von Cartesius hat Spinoza nur die Form, die mathematische Methode adoptirt, welche ihm freilich um so willkommener sein mochte, weil ihre unausweichliche Nothwendigkeit im logischen Zusammenhang von Grund und Folge der natürlichste und adäquateste Ausdruck zu sein schien für die „unausweichliche Nothwendigkeit" im Realzusammenhang der Dinge. Aber diese von Cartesius adoptirte

*) Ep. 21 (I, 509).
**) Ep. 23 (I, 513).

mathematische Methode war für Spinoza doch nur die Form, in welche er seine schon vorher ihm feststehenden Gedanken gegossen hat, keineswegs sind diese aus jener Form oder zugleich mit ihr ihm erwachsen; das beweisen klar seine früheren Schriften, in welchen er diese Form noch nicht anwendet und doch schon ganz seine eigenthümliche Metaphysik lehrt.

Fragt man nun, welches etwa die Quellen oder die anregenden Vorbilder der spinozischen Philosophie gewesen sein mögen, so ist auf Jordano Bruno und auf die jüdische Religionsphilosophie (Maimonides, Chasdai Creska) hingewiesen worden, welche beide Quellen wieder zurückweisen auf die durch das Mittelalter sich hinziehende christliche und arabisch-jüdische Theosophie und Mystik: Skotus Erigena, Meister Eckhart, Nikolaus Cusanus auf der einen, Averroes, Avizebron auf der andern Seite. Und in der That ist die Verwandtschaft des spinozischen Pantheismus mit diesen Gedankenkreisen so einleuchtend und die Wahrscheinlichkeit seiner Bekanntschaft mit diesen Philosophen so naheliegend, daß man eine Beeinflussung Spinoza's von Seiten der Genannten nicht wohl wird in Zweifel ziehen können. Aber man wird diese Beeinflussung doch auch nicht überschätzen dürfen. Am wenigsten bezüglich der jüdischen Religionsphilosophen, die bei aller Hinneigung zu neuplatonischer Ueberschwänglichkeit doch immer beim theistischen Gottes- und Schöpfungsbegriff stehen blieben, der auch die Möglichkeit des Wunders einschloß. Die Verwandtschaft mit Jordano Bruno ist zwar näher, aber doch sind die Differenzen auch hier nicht zu übersehen. Einmal ist Bruno's höchstes Prinzip, in welchem echt neuplatonisch alle Unterschiede aufgehoben, alle Bestimmungen ebenso bejaht wie verneint sind, welches ebendeßwegen das „Unbegreifliche" ist, doch nicht identisch mit Spinoza's Substanz, an welcher die beiden Attribute der Ausdehnung und des Denkens so bestimmt unterschieden werden und deren klarste Erkennbarkeit für Spinoza ein Cardinalsatz ist. Sodann fehlt in Brunos Metaphysik keineswegs ein teleologisches Prinzip, die beseelte Materie trägt die Formen der Dinge in sich und heißt daher die Mutter, Gebärerin der Dinge (S. 26f.). Spinoza dagegen verwirft gerade auf's bestimmteste jedwede Teleologie und lehrt ausschließlich die kausale Determination der Dinge durch einander und durch Gott, als die erste Ursache. Spinoza mag also immerhin seinen Pantheis-

mus, seine Gleichsetzung von Gott und Natur von Bruno und Andern entnommen haben, aber derselbe hat doch jedenfalls unter seinen Händen eine ganz originale Wendung bekommen, indem er ihn zur Grundlage eines ausschließlich kausalen Determinismus gemacht hat.

Diese unerbittliche Konsequenz, aber auch schroffe Einseitigkeit des kausalen Denkens ist Spinoza's eigenstes Eigenthum; es ist der Gedanke der rein objektiven, von allen subjektiven Interessen (Nützlichkeit, Aesthetik, Moral) streng losgelösten Gesetzmäßigkeit der Welt, der mit der schneidigen Energie eines neugefundenen Prinzips bei ihm zum Durchbruch kommt und für die ganze Gestaltung seiner und der späteren Philosophie grundlegend wird. Wohl war dieser Gedanke längst nicht mehr fremd den großen Naturforschern jener bahnbrechenden Zeiten der Renaissance, einem Kopernikus, Galilei, Gassendi, Newton und Kepler; aber den in der Naturforschung fundamentalen Begriff des unverbrüchlichen, allbeherrschenden Gesetzes oder der in sich selbst nothwendigen Ordnung der Dinge auch zur Grundlage einer ganzen metaphysischen und sogar religiösen und sittlichen Weltanschauung zu machen, das hatte vor Spinoza noch Keiner so konsequent durchgeführt, das war seine persönliche That, deren folgenreiche Bedeutung für die Geschichte des menschlichen Denkens darum nicht weniger anerkannt werden muß, weil die Einseitigkeit in die Augen springt, mit welcher Spinoza das neugefundene Prinzip der Gesetzmäßigkeit der Welt dem der Zweckmäßigkeit als ausschließendes Gegentheil entgegensetzen zu müssen glaubte. So gewiß es der größte Mangel seines Systems ist, daß er dem Zweckbegriff schlechthin und in jeder Hinsicht die Thüre weist, so leicht erklärt sich doch dieser über das Ziel schießende Eifer aus der unleugbaren Erfahrungsthatsache, daß eben mit der dem vulgären Denken so geläufigen äußerlichen Zweckbetrachtung alle die subjektiven Vorurtheile und Einbildungen der Menschen zusammenhängen, die ihnen das objektive Denken über die Welt und damit das Erkennen der Dinge, wie sie an sich, ihrer objektiven Wahrheit nach sind, unmöglich machen. Insbesondere erkennt Spinoza in der falschen Teleologie auch den letzten Grund des religiösen Wahnglaubens; indem nehmlich, so führt er am Schluß des ersten Buchs der Ethik aus, die Menschen ohne Kenntniß der inneren Gesetzmäßigkeit der Dinge dieselben nur vom egoistischen Gesichtspunkt

der Nützlichkeit oder Schädlichkeit für ihre subjektiven Zwecke betrachten, setzen sie das Dasein eines oder mehrerer Regenten der Natur voraus, welche mit Willkür die Dinge im Hinblick auf den Nutzen oder Schaden der Menschen leiten, um diese dadurch von sich abhängig zu erhalten. Um nun diese Götter oder diesen Gott zu bewegen, daß er die ganze Natur zu Gunsten ihrer blinden Begier und unersättlichen Habsucht dirigire, haben sie verschiedene Weisen, ihm zu dienen und zu Gefallen zu sein, erfunden und sind dadurch zu allerlei abergläubischem Wesen gekommen. „Zu welchen Wahnvorstellungen hat dieß endlich geführt! Weil sich unter so vielen Vortheilen der Natur auch Nachtheile wie Stürme, Erdbeben, Krankheiten befinden, so haben sie gemeint, das komme daher, weil die Götter erzürnt seien über die ihnen von den Menschen zugefügten Beleidigungen oder über die in ihrem Dienst begangenen Verfehlungen (Sünden); und obgleich die Erfahrung dem täglich widersprach und in zahllosen Beispielen zeigte, daß Glücks- und Unglücksfälle den Frommen und Gottlosen ohne Unterschied widerfahren, sind sie darum doch von ihrem eingewurzelten Vorurtheil nicht abgestanden. Denn es war ihnen leichter, dieß unter anderes Unbekannte, dessen Nutzen sie nicht wußten, zu rechnen und so ihren gegenwärtigen und angeborenen Stand der Unwissenheit festzuhalten, als jene ganze Macherei aufzugeben und ein Neues zu erdenken. Sonach hielten sie für gewiß, daß der Götter Rathschlüsse weit über den menschlichen Verstand hinausragen: was gewiß die alleinige Ursache gewesen wäre, die Wahrheit dem Menschengeschlecht auf ewig zu verhüllen, wenn nicht die Mathematik, die nicht von Zwecken, sondern von Wesen und Eigenschaften der Figuren handelt, den Menschen eine andere Norm der Wahrheit gezeigt hätte; auch noch andere Ursachen außer der Mathematik [astronomische, physikalische Entdeckungen?] können angegeben werden, durch welche es geschehen konnte, daß die Menschen jene gemeinsamen Vorurtheile bemerkten und zur wahren Erkenntniß der Dinge geführt wurden.“ — Wie die Teleologie Ursache der religiösen Wahnvorstellungen ist, so macht sie nach Spinoza auch eine gesunde Naturerkenntniß unmöglich; denn sie verführt die Menschen dazu, statt dem Zusammenhang der wirkenden Ursachen nachzudenken, vielmehr ihre Zuflucht zum Willen Gottes, d. h. zum asylum ignorantiae zu nehmen. „Daher kommt es dann, daß der,

welcher den wahren Ursachen der Wunder nachforscht und die Natur als Gelehrter begreifen, nicht als Thor anstaunen will, allenthalben für einen Ketzer und Gottlosen gehalten und verschrieen wird von denen, welche der Pöbel als Interpreten der Natur und Gottheit anbetet; denn diese wissen, daß mit Aufhebung der Unwissenheit ihnen das einzige Mittel, ihre Autorität zu schützen, genommen wird."

Man sieht aus diesen Ausführungen, daß Spinoza's Kampf gegen die willkürliche Teleologie dem praktischen Zweck dient, den Menschen frei zu machen von der unseligen Knechtschaft, in welcher subjektive Einbildung im Bunde mit egoistischer Begierde ihn gefesselt halten. Es entspricht dem genau, wenn er später zeigt, daß die wahre Freiheit und Seligkeit des Menschen bestehe in der klaren Erkenntniß der nothwendigen Weltordnung und in der willigen Hingebung an dieselbe oder in der Liebe zu Gott, welche ebenso alle Willkür des Denkens wie alle Selbstsucht des Begehrens ausschließe. Spinoza zerstört dem Menschen die Idole seiner eingebildeten egoistischen Selbstherrlichkeit, die in ihrer Ignorirung der wahren Gesetzmäßigkeit der Dinge gerade zur schlimmsten Sklaverei unter dieselben führt; aber er zeigt ihm in der Erkenntniß der ewigen göttlichen Ordnung der Welt den Weg zur wahren Freiheit, die in ihrer Einheit mit dem vernünftigen Gesetz des Ganzen zugleich die eigene Vernunft des Menschen zu der ihr zukommenden Herrschaft und Würde erhebt. Von diesem Gesichtspunkt aus muß man die spinozische Philosophie verstehen, um ihre Bedeutung für die Entwicklung auch des religiösen Bewußtseins richtig zu würdigen. Bei aller seiner Kühnheit im Kampf gegen überkommene Meinungen ist er sowenig ein Feind des wahren religiösen Glaubens gewesen, als Luther dieß war bei seinem kühnen Ankämpfen gegen römische Satzungen; hat dieser dem Glauben zur wahren Freiheit verholfen, indem er ihn von der Gebundenheit an menschliche Willkür losmachte und an die wahre Gottesoffenbarung im eigenen Gewissen verwies, so hat Spinoza dieses Befreiungswerk von der Seite des theoretischen Denkens oder der Weltweisheit aus ergänzt, indem er das religiöse Bewußtsein von der Knechtschaft unter den Gebilden subjektiver Einbildung und egoistischer Leidenschaft losmachte und an die wahre Gottesoffenbarung in den ewigen Gesetzen der Weltordnung verwies.

So vieles auch an seiner Philosophie mangelhaft war und durch Andere korrigirt wurde: der Grundgedanke der unverbrüchlichen Gesetzmäßigkeit der Welt ist das feststehende Fundament alles ferneren Philosophirens und der ganzen modernen Weltanschauung geworden.

Nach diesen orientirenden Vorbemerkungen, welche einem unbefangenen Verständniß des vielverkannten Philosophen den Weg bahnen möchten, haben wir uns die Hauptpunkte der spinozischen Metaphysik, soweit sie für die Religionsphilosophie in Betracht kommen, nach der Darstellung seiner „Ethik" (1. u. 2. Buch) etwas näher anzusehen.

Unter Gott versteht Spinoza das absolut unendliche Wesen oder die Substanz, welche aus unendlichen Attributen besteht, deren jedes ein ewiges und unendliches Sein ausdrückt. Da er unter „Substanz" das versteht, was in sich ist und durch sich begriffen wird, dessen Wesen also die Existenz einschließt, so ist im Begriff Gottes als der einen unendlichen Substanz auch schon sein Dasein mitgesetzt; dasselbe wird indeß auch noch so bewiesen: Nichtexistirenkönnen ist eine Unmacht, Existiren können ist eine Macht; wäre nun das Existirende nur Endliches, so wäre dieses mächtiger als das Unendliche, was unmöglich ist. Also existirt entweder nichts oder es existirt auch das Unendliche. Nun existiren mindestens wir, sei es in uns oder einem Andern. Also existirt das Unendliche oder Gott nothwendig. Diesem aposteriorischen Beweis wird auch noch die apriorische Wendung gegeben: Existiren können ist eine Kraft; je mehr Realität einem Wesen zukommt, desto mehr muß es Kraft zu existiren haben; also muß das unendliche Wesen oder Gott unendliche Kraft zu existiren in sich haben und existirt also absolute. Oder kurz: Da Nichtexistiren eine Unvollkommenheit ist, so hebt die Vollkommenheit eines Wesens seine Existenz nicht auf, sondern schließt sie in sich; — eine Beweisführung, bei welcher freilich die Realität des Begriffs immer schon vorausgesetzt ist, welche scheinbar durch Syllogismus erschlossen werden soll. Wir können gleich an diesem ersten Beispiel ersehen, daß die syllogistische Beweisform keineswegs das unbedingte Vertrauen auf philosophischem Gebiet verdient, welches Spinoza ihr beilegte, und daß ihre ausschließliche Anwendung in der mathematischen Methode nicht die stärkste, sondern eher die schwächste Seite

seiner Philosophie ist; daher wir uns auch weiterhin an seinen mathematischen Beweisen nicht lange aufhalten wollen.

Da es außer der einen unendlichen Substanz keine andere geben kann, so muß Alles, was ist, als in Gott seiend oder als eine Existenzweise (modus) der unendlichen Substanz gedacht werden, deren unendlich viele „aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgen" oder von Gott als der absoluten ersten Ursache gewirkt werden. Gott ist also nicht eine äußere und mit freiem Willen wirkende Ursache, sondern die innewohnende und aus der bloßen Nothwendigkeit seiner Natur wirkende Ursache. Darin eben besteht die Freiheit Gottes, daß er keinem fremden Zwang, keiner Bestimmung von außen unterliegt, sondern nur aus sich, seiner Natur heraus wirkt; nicht aber besteht sie darin, daß er mit Willkür sich bestimmen könnte zu wirken oder nicht zu wirken, und so zu wirken oder anders; vielmehr ist sein Wirken durch die Gesetze seiner Natur so nothwendig bestimmt, wie es im Wesen des Dreiecks nothwendig gegeben ist, daß seine Winkel gleich zweien Rechten sind. Die göttliche Allmacht wird nicht vollkommener gedacht, wenn man meint, sie könne nicht alles das auch wirklich machen, was Gott als möglich denken kann; vielmehr besteht ihre Vollkommenheit eben darin, daß sie von Ewigkeit zu Ewigkeit in derselben Aktualität verharrt, aus welcher alles Wirkliche mit Nothwendigkeit hervorgegangen ist, und immer gleich nothwendig hervorgeht (oder „folgt", mit welchem zeitlosen logischen Begriff Spinoza hier den vorhergegangenen physischen Begriff des „Ausgeflossenseins" verbessert). Was aber die gewöhnliche Vorstellung des göttlichen Wirkens betrifft, wornach es als ein Handeln nach menschlicher Analogie mit Verstand und frei wählendem Willen gefaßt wird, so wird diese Vorstellung von Spinoza aus mehr als einem Grunde verworfen. Vor Allem deßwegen, weil ihm ein Verstand und Wille von der Art unseres menschlichen mit dem Wesen Gottes nicht vereinbar zu sein scheint. Denn ein göttlicher Verstand könnte nicht, wie der unsere, das Sein der Dinge voraussetzen, da er ja selber vielmehr die Ursache sowohl der Essenz als der Existenz der Dinge und insofern mit Wille und Macht Gottes identisch ist; dann aber können Verstand und Wille in Gott mit dem in uns nicht mehr gemein haben, als das Sternbild Hund gemein hat mit dem bellenden Thier Hund. Wohl gibt es in Gott auch wirklichen

Verstand und Willen, aber doch nur als bestimmten Modus des göttlichen Denkens oder Gottes, sofern wir sein Wesen unter dem Attribut des Denkens betrachten, d. h. als einzelne endliche Akte des Denkens und Begehrens, die als solche zur natura naturata, d. h. zu den endlichen Wirkungen Gottes gehören, nicht zur natura naturans, d. h. zur wirkenden unendlichen Ursache als solcher. Verstand und Wille verhalten sich zur göttlichen Natur ebenso wie Bewegung und Ruhe: wie diese stetige Erscheinungsweisen des göttlichen Attributs der Ausdehnung oder der Urkraft als materiell wirkender sind, so sind jene stetige Erscheinungsweisen des göttlichen Attributs des Denkens oder der Urkraft als ideell wirkender. Auch der „unendliche Verstand" ist von Spinoza in eben demselben Sinn gemeint, wie die unendliche Bewegung: beides sind unendliche modi insofern, als sie stetige Formen sind, in welchen sich das göttliche Wirken äußert, nehmlich in dem Inbegriff aller Denkakte einerseits und aller Bewegungsvorgänge andererseits. Wie nun aber Bewegung und Ruhe und alle anderen Erscheinungsweisen der göttlichen Ursächlichkeit aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur in der Art folgen, daß sie durch dieselbe zum Existiren und zu einem bestimmten Wirken unfehlbar determinirt werden, so verhält es sich auch mit dem Willen im Verhältniß zur Natur Gottes: die einzelnen Willensakte sind ganz ebenso unbedingt durch die göttliche Natur als denkende bestimmt, wie die Bewegungsakte es sind durch die göttliche Natur als ausgedehnte; eine Freiheit des Willens im Sinn der Unbestimmtheit oder Zufälligkeit gibt es ebenso wenig als einen Zufall in der Verknüpfung der materiellen Vorgänge. Aus all' dem ergibt sich nun der für Spinoza's Weltanschauung fundamentale Satz: „Die Dinge konnten auf keine andere Art und in keiner andern Ordnung von Gott hervorgebracht werden, als sie hervorgebracht worden sind;" denn da ihre Existenz und ihr Zusammenhang unter einander bestimmt ist durch die Nothwendigkeit der göttlichen Natur, so würde eine andere Naturordnung auch eine andere Natur Gottes voraussetzen, ist also eben so unmöglich wie diese. Und dabei bliebe es auch dann, wenn man, statt auf das Wesen Gottes auf seinen Willen und seine Rathschlüsse rekurriren wollte; denn da doch seine Rathschlüsse von Ewigkeit gefaßt sind, und es in Gott kein vorher und nachher geben kann, so gab es und gibt es nie eine Zeit, wo Gott

hätte andere Rathschlüsse fassen können, oder wo er die einmal gefaßten wieder annuliren und eine andere als die von Ewigkeit beschlossene Naturordnung wollen könnte. So gewiß der göttliche Wille vollkommen ist, so gewiß ist es unmöglich anzunehmen, daß er die Dinge anders wollen und wirken könnte, als er sie eben wirklich wirkt. Spinoza schließt diese Erörterung mit der charakteristischen Bemerkung: diejenigen, welche Alles vom unbedingten Willen und Wohlgefallen Gottes abhängen lassen, scheinen ihm weniger vom Wahren abzuirren als diejenigen, welche Gott Alles unter Maßgabe des Guten (sub ratione boni) thun lassen. Denn diese scheinen etwas außer Gott anzunehmen, was nicht von Gott abhinge, worauf Gott, wie auf ein Urbild, bei seinem Handeln hinblickte, und wornach er sich, wie nach einem Ziele, richtete. Dieß aber hieße in Wahrheit nichts anderes als Gott, der doch jeder Essenz und Existenz erste und allein freie Ursache ist, einem Fatum zu unterwerfen, was die größte Absurdität wäre. Also auch der Zweckgedanke des Guten erscheint für Spinoza als eine unzulässige Beschränkung des in seiner inneren kausalen Nothwendigkeit vollkommenen und freien Wirkens Gottes. Warum vermag er denn im Zweckgedanken des Guten nicht die freie Selbstbestimmung Gottes zu erkennen, welche die Nothwendigkeit des Wirkens oder die kausale Gesetzmäßigkeit der Weltordnung nicht ausschließen, sondern als das nothwendige Mittel für den selbstgesetzten Zweck einschließen würde? Darum, weil er in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen den Attributen Gottes Denken und Ausdehnung den mechanischen Dualismus des Cartesius nicht zu überwinden, und daher die Herrschaft des Idealen über das Reale im absoluten Weltgrund nicht zu gewinnen weiß.

Spinoza hatte Gott die aus unendlichen Attributen bestehende Substanz genannt; aber er hebt aus denselben doch nur die beiden Attribute des **Denkens** und der **Ausdehnung** hervor als die beiden allgemeinsten und nicht weiter reducirbaren Aeußerungsformen oder Kräfte, in welchen die eine Substanz wirksam ist. Aus der göttlichen Denkkraft (cogitandi potentia oder virtus) folgen die bestimmten modi des Denkens oder **Ideen**, wie aus der Ausdehnung die modi des wirklichen Daseins oder die **Körper**. Jedes körperliche Ding hat seinen Grund in Gott nur insofern, als er unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet wird, und jedes ideale (formale)

Sein hat seinen Grund nur in Gott als denkendem Wesen. Jedes von beiden Attributen hat seine Wirkungen nur innerhalb seines Gebietes und nicht nach Seiten des andern; es findet also keine Einwirkung vom einen auf das andere statt, sondern die beiderseitigen Wirkungen laufen neben einander her, jede Reihe der andern entsprechend, aber nicht von der andern abhängig; „Ordnung und Verbindung der Ideen ist dieselbe wie Ordnung und Verbindung der Dinge." Daraus folgert dann Spinoza den bedeutsamen Satz, daß die Denkkraft Gottes gleich ist seiner wirkenden Kraft. Es gibt also zwischen dem göttlichen Denken und Wirken kein Verhältniß der Ueber- und Unterordnung, des Bestimmens und Bestimmtwerdens, sondern als unabhängige Mächte, jede souverän in ihrem Gebiet, stehen sie einander zur Seite, zusammengehalten nur durch die eine gemeinsame Substanz, die sie als ihre beiden gegen einander gleichgültigen Seiten in sich schließt.

Dieß ist von wichtigen Folgen für Spinoza's Lehre vom Menschen, der in den beiden Seiten seiner Natur die beiden göttlichen Attribute repräsentirt. Der menschliche Körper ist ein bestimmter wirklich existirender Modus der Ausdehnung, der menschliche Geist die ihm entsprechende Idee oder Modus des göttlichen Denkens, also ein Theil des unendlichen Verstandes Gottes. Zwar gibt es in Gott eine Idee auch von jedem andern Körper; aber diese Ideen sind von verschiedener Beschaffenheit, denn jede ist immer um so vollkommner, je vollkommner ihr Objekt der Körper ist; je mehr dieser geeignet ist, Vieles zugleich zu thun oder zu leiden, desto geeigneter ist sein Geist, Vieles zugleich wahrzunehmen, und je mehr die Aktionen des Körpers nur von ihm abhängen, und wenig von der Mitwirkung anderer Körper beeinflußt werden, desto fähiger ist sein Geist zum klaren Erkennen. Da nun der menschliche Körper ein aus den zahlreichsten Theilen zusammengesetztes Ganzes ist, so ist auch die den menschlichen Geist bildende Idee aus den zahlreichsten Ideen zusammengesetzt und in Folge dessen der menschliche Geist am besten zur reichsten Erkenntniß befähigt. Denn alles Erkennen beruht auf der Wahrnehmung der Affektionen des eigenen Körpers durch andere Körper; je mannigfacher diese Affektionen gegeben sind, desto reicher ist das dem Geiste sich bietende Erkenntnißmaterial.

Scheint durch diese Ausführungen ein ziemlich starker Zug zum

Sensualismus und Materialismus zu gehen, so hat doch Spinoza derartige Consequenzen schon dadurch entschieden ausgeschlossen, daß er mit dem menschlichen Geist die Idee seiner selbst, dieses Geistes oder dieser Idee eines Körpers, ebenso verbunden sein läßt, wie der Geist selber verbunden ist mit dem Körper. Zwar wird sich diese Behauptung schwerlich reimen lassen mit dem oben besprochenen Grundsatz, daß jeder modus des Denkens einem modus der Ausdehnung entspreche, und die Ordnung und Verbindung der Ideen dieselbe sei wie die der Dinge; denn die Idee des Geistes hat ja als „Idee der Idee" nicht unmittelbar einen modus der Ausdehnung zu ihrem Correspondens, und es kommt also dabei ein Ueberschuß auf Seiten der Ideen gegen die Dinge heraus, der die behauptete Gleichheit beider parallelen Reihen aufhebt. Aber nur um so bedeutsamer ist es, daß Spinoza trotz jener vorausgesetzten Gleichheit von Denken und Ausdehnung sich doch genöthigt sah, dem Geist mit der Idee seiner selbst, mit seinem Selbstbewußtsein ein solches Zugeständniß zu machen, wodurch derselbe auf sich selbst gerichtet, vom Aeußern relativ unabhängig und damit zum selbständigen Handeln auch dem Körper und dessen Affektionen gegenüber befähigt wird. Es ist insofern ganz richtig, daß der Begriff der idea mentis für die Lehre Spinoza's unentbehrlich ist, weil sie ohne ihn in einem der wesentlichsten Punkte leicht mißverständlich würde; nur ist damit noch nicht bewiesen, und wird sich auch kaum beweisen lassen, daß dieser Begriff mit den metaphysischen Prinzipien des Systems, besonders mit der Lehre von den Attributen der göttlichen Substanz, in folgerichtigem Zusammenhang stehe.

Indem die menschliche Erkenntniß ausgeht von den Körperaffektionen oder Sinneseindrücken, wie sie zusammenhangslos, zufällig und momentan gegeben sind, und worin eigenes und fremdes Wirken oder Wirken und Leiden ununterschieden gemischt ist, so ist dieses Erkennen auf der untersten Stufe nothwendig ein konfuses, inadäquates, irrendes: die Erkenntnißweise der Meinung oder Einbildung (Imaginatio). Als Beispiel hierfür braucht Spinoza die Vorstellung des freien Willens oder die Meinung der Menschen, daß ihre Handlungen, deren bestimmende Gründe sie nicht wissen, vom unbestimmten Willen abhängen; auch die Gattungsbegriffe, sofern sie aus Vermischung verschiedener Vorstellungsbilder hervorgehen, rechnet Spinoza hierher.

Auf der zweiten Stufe steht die Erkenntnißweise der Vernunft, welche vom Einzelnen sich zu den Gemeinbegriffen erhebt oder zur adäquaten Idee dessen, was die Einzelwesen mit einander gemein haben. Die dritte und höchste Erkenntnißweise ist die des inductiven Verstandes, der sich von der adäquaten Erkenntniß abgeleiteter Gemeinbegriffe zu dem höchsten Begriff Gottes und seiner Attribute erhebt; diese Erkenntniß ist nicht nur wahr, wie die der zweiten Stufe, sondern ist auch unmittelbar gewiß und Prinzip aller Wahrheit und Gewißheit. Denn wer eine wahre Idee hat, ist sich dessen auch klar bewußt, und kann an der Wahrheit der Sache so wenig zweifeln, als der das Licht sieht, sein Sehen desselben bezweifelt.

Spinoza hat diese drei Erkenntnißstufen einmal*) verglichen mit den drei Stufen des religiös-sittlichen Heilsprozesses: die falsche Meinung mit der Sünde, den wahren Glauben mit dem Gesetz, das die Sünde anzeigt, und die wahre Erkenntniß mit der Gnade, die uns von der Sünde befreit. Er gibt damit deutlich zu erkennen, daß ihm jene drei Stufen nicht bloß von erkenntnißtheoretischer, sondern auch von praktischer Bedeutung sind. Der theoretische und der praktische Geist sind bei ihm überhaupt nicht getrennt, die Unmacht und Unfreiheit des einen ist auch die Knechtschaft und Unseligkeit des andern, und der Weg zur sittlichen Befreiung und religiösen Seligkeit geht ihm nur durch die Befreiung des erkennenden Geistes von Wahn und Einbildung. So wird seine Spekulation, ganz ähnlich wie die Bruno's, seines Vorgängers, und wie die seines späteren Antipoden Fichte, zuletzt zur philosophischen Heilslehre, in welcher die abstrakten Theorien sich unter der Hand in wirksame Motive und besonders in Quietive für das menschliche Gemüth verwandeln.

Den Grund zu dieser seiner philosophischen Heilslehre hat Spinoza gelegt in dem für sein System wichtigen Satz: „Wille und Intellekt ist eins und dasselbe." Denn — so beweist er diesen Satz — der Wille besteht nicht aus einer allgemeinen unbeschränkten Kraft, sondern aus den einzelnen Akten des Bejahens oder Verneinens, welche mit Vorstellungen, also Denkakten identisch sind. So wenig nun unsere sonstigen Vorstellungsakte in Beziehung

*) Im Traktat von Gott 2c. 19. Hauptstück Anm. 1.

auf Wahrheit oder Falschheit einer Sache willkürlich sind, ebenso wenig sind es diejenigen Bejahungen und Verneinungen, welche wir Willensakte (volitiones) nennen. Uebrigens versteht Spinoza, wie er ausdrücklich bemerkt, unter diesem Begriff nicht das Begehren oder Verabscheuen selbst, sondern, so dürfen wir seine aphoristische Andeutung*) wohl ergänzen, die Urtheile des praktischen Geistes über das Begehrens- und Verabscheuenswerthe. Was er beweisen will, ist einfach dieß, daß auch die praktischen Urtheile so wenig, wie die theoretischen, Sache des freien Willens, der Wahl und Willkür seien, sondern daß der menschliche Geist, wie er selbst ja nichts anderes ist als eine bestimmte Existenzweise des göttlichen Denkens, so auch in jedem seiner Urtheilsakte durchaus determinirt sei.

Daher erklärt dann Spinoza in der Vorbemerkung zum 3. Buch der „Ethik", wo er über die Affekte handelt, daß er über dieselben nicht in der sonstigen Weise der Moralisten zu Gericht sitzen, sich ereifern und lustig machen, sondern einfach sie als natürliche Wirkungen natürlicher Ursachen begreifen wolle. Die Affekte sind theils solche, in welchen sich der Geist thätig verhält, theils solche, in welchen er leidet. Die thätigen Affekte stammen bloß aus adäquaten Ideen, die Leidenschaften dagegen aus inadäquaten, in welchen der Geist unter dem verworrenen Eindruck der äußern Dinge befangen ist. Nun hat der menschliche Geist, wie jedes andere Wesen, das Bestreben, sich in seinem Sein zu erhalten, sein Sein sind aber eben seine adäquaten oder inadäquaten Ideen, unter welche letzteren besonders auch die seiner Körperaffektionen gehören. Das Bestreben, sich in diesen seinen jeweiligen Zuständen zu behaupten, verbunden mit dem Bewußtsein davon, ist die Begierde, das Verlangen, der Wunsch, welches also eine Sache des ganzen Menschen ist, nicht bloß, wie die Willensbejahungen, Sache des Geistes. Die Begierde, oder also die bestimmte einzelne Erregung des Selbsterhaltungstriebes ist immer bestimmt durch einen der beiden Grundaffekte: Freude oder Traurigkeit, in welchen der Geist einer Förderung oder Hemmung seines ganzen sowohl körperlichen als geistigen Lebens inne wird. Tritt zu Freude oder Traurigkeit die Idee ihrer Ursache begleitend hinzu,

*) Das Verhältniß dieser Begriffe: Intellekt, Urtheil, Wille, Begehren wird von Spinoza nicht klar und konsequent bestimmt. Ueber die mehrfachen Schwankungen vgl. man Martineau, a study of Spinoza, 232f.

so entsteht Liebe oder Haß, die beiden mächtigsten Affekte. Die Ableitung der übrigen Affekte aus diesen Grundaffekten, so interessant sie ist, übergehen wir hier.

Unter der Macht der Leidenschaften befindet sich der Mensch im Zustand der Knechtschaft, denn er wird von äußeren Ursachen bewegt, seine Selbstthätigkeit ist gehemmt, also theilweise negirt, er ist ein Theil der Natur, ein unselbständiges Glied im Causalnexus der Dinge. Aber dieser Zustand ist nicht der dem wahren Wesen des Menschen entsprechende. Denn das Wesen des Menschen ist seine Macht, selbstthätig zu sein nach den Gesetzen seiner Natur, in der Leidenschaft ist aber diese Macht aufgehoben durch die Einwirkungen fremder Ursachen, nehmlich der äußeren Reize, welche die leidenschaftlichen Affektionen hervorrufen. Ueberdieß entzweit die Leidenschaft die Menschen mit einander und hemmt dadurch wiederum das Selbsterhaltungsstreben eines Jeden durch den Conflikt mit den Andern. Es fragt sich: kann diese Knechtschaft aufgehoben werden und wodurch? Sie wird jedenfalls nicht aufzuheben sein durch Gebote, Ermahnungen, Moralpredigten u. dgl. Denn „ein Affekt kann nur durch einen entgegengesetzten stärkeren Affekt gezügelt oder aufgehoben werden." Dieß ist auch der Grund, warum die Erkenntniß des Guten und Bösen, sofern sie bloß wahr d. h. richtige Einsicht, Theorie ist, keinen Affekt zu zügeln vermag; sie vermag dieß nur, sofern sie selber auch Affekt ist, und zwar von stärkerer Art, als der zu überwindende. Es kann sich also nur darum handeln, ob es in der menschlichen Natur auch Affekte von anderer Art und stärkerer Macht, als die Affekte der Leidenschaften, gebe? Werden diese aufgezeigt, so ist ebendamit der Weg zur Ueberwindung der Knechtschaft des Menschen oder zur Freiheit gezeigt. Und dieß eben ist die (im 4. und 5. Buch behandelte) Aufgabe der Ethik, die einzige, die sie zu lösen befähigt und berufen ist.

In der That gibt es nach Spinoza außer den Passionen auch solche Affekte der Freude und Begierde, welche sich auf den Geist als *selbstthätigen* beziehen: es sind die, welche aus der Erkenntniß adäquater Ideen entspringen, denn von diesen ist der Geist selbst die Ursache, in ihnen also wird er sich seiner Macht der Thätigkeit bewußt, und empfindet darüber Freude. Nun ist die Tugend nach Spinoza nichts anders als die Kraft oder Fähigkeit, den Gesetzen

der eigenen Natur entsprechend zu handeln, oder, was dasselbe heißt, sein Sein zu erhalten; der Selbsterhaltungstrieb ist das erste und einzige Fundament der Tugend; was ihm nützt, heißt gut, was ihm schadet, übel. Aber das eigenthümliche Sein des Menschen ist eben das Thätigsein nach den eigenen Gesetzen seiner Natur d. h. das vernünftige Erkennen und das von diesem bestimmte Handeln. Tugendhaft handeln ist also soviel wie: Handeln unter der Leitung der Vernunft, und beides soviel wie: sein Sein erhalten und seinen eigenen Vortheil erstreben. Seinen Vortheil aber kann der Geist, sofern er vernünftig ist, nur finden in dem, was dem Erkennen wahrhaft dient; nur dieses können wir also mit Gewißheit für das Gute halten und das Gegentheil davon für das Böse. Daraus ergibt sich, daß das höchste Gut und die höchste Tugend des Geistes die Erkenntniß Gottes ist.

Diese mystische Wendung, welche Spinoza's Ethik hier (4. Buch prop. 26—28) zuerst in kurzem Anlauf nimmt, um später erst (5. Buch) näher darauf zurückzukommen, überrascht um so mehr, je naturalistischer die Prämissen zu sein scheinen, aus welchen dieser Schluß abgeleitet wird. Die Sätze, daß der Selbsterhaltungstrieb das einzige Fundament der Tugend, daß das Gute das Nützliche und derjenige am meisten mit Tugend ausgerüstet und seinen Mitmenschen nützlich sei, der am meisten seinen eigenen Nutzen zu suchen bestrebt und befähigt sei, lauten ja unleugbar sehr bedenklich. Es scheint, als ob es von diesen Prämissen aus nur zu einer eudämonistisch-egoistischen Klugheitsmoral kommen könne, für welche das Gute von der Höhe des Unbedingten oder des Heiligen zu einem Bedingten und Relativen, einem Mittel der Selbstsucht herabsänke. Indeß trifft dieß für Spinoza's Ethik doch keineswegs zu. Man muß, um sie richtig zu beurtheilen, nur nie ihren Grundgedanken außer Acht lassen, daß alles Sittliche auf der Selbstthätigkeit der Vernunft, dieses Göttlichen im Menschen, beruht, und damit vom unfreien Trieb der Leidenschaft von Haus aus specifisch verschieden ist. Nun kam es aber für Spinoza eben darauf wesentlich an, die psychologischen Vermittelungen aufzuzeigen, durch welche der bessere Theil unseres Wesens, die Vernunft, sich der Herrschaft über das niedere Triebleben bemächtigen könne. Daß dieß nicht durch abstrakte Begriffe und theoretische Einsichten geschehen könne, das hat Spinoza

sehr richtig erkannt. Sein Satz, daß Affekt nur durch Affekt zu überwinden, und daß auch die Erkenntniß des Guten nicht als Theorie, sondern nur als Affekt eine siegreiche Macht sei, enthält eine unbestreitbare und wichtige Wahrheit. Wie soll nun aber die Vernunft dazu kommen, als Affekt wirksam zu werden, wenn sie nicht der menschlichen Natur als reale Triebkraft eingesenkt ist, wenn sie nicht als natürlicher Vernunfttrieb auf dieselbe psychologische Weise, wie alle Triebe, sich selbst zu behaupten und zu bethätigen strebt? So angesehen, wird man es Spinoza nicht als Fehler anrechnen dürfen, daß er die psychologische Wurzel des Sittlichen bis auf den Grundtrieb der Selbsterhaltung des menschlichen Wesens zurückgeführt hat. Mir will es sogar scheinen*), als habe hierin die Spinoza'sche Ethik vor der Kant'schen etwas voraus: Beide zwar haben zum Prinzip die autonome Vernunft als das eigentlich Göttliche und Freie im Menschen, der abgesehen von ihr ein unfreies Glied des Naturmechanismus ist; aber Kant beschränkt die autonome Vernunft auf das abstrakte Formalprinzip des Imperativ, und schneidet mit der Beseitigung alles und jedes emotionellen Elements die Wurzeln ihrer realen Kraft, und damit die psychologischen Vermittelungen ihrer Wirksamkeit durch; Spinoza dagegen geht eben diesen Wurzeln nach, indem er zu zeigen sucht, wie die Vernunft als Affekt wirksam werde. Er verbindet also das rationale und das emotionelle ethische Prinzip, in welche sich später Kant und Schopenhauer theilten. Besteht hierin, wie mir scheint, ein Vorzug der Spinoza'schen Ethik, so liegt dagegen ihr schwacher Punkt und der Ursprung ihrer einzelnen Mängel darin, daß Spinoza die Vernunft, auf welche er das Sittliche basirt, nur im Erkennen, im bewußten Besitz adäquater Ideen zu finden vermag und daher nur den intellektuellen Trieb, der gerade im entferntesten Zusammenhang mit der Sittlichkeit steht und den geringsten Einfluß auf sie hat, zur Grundlage des Sittlichen macht, während er die wirkliche Grundlage desselben in den praktischen Vernunfttrieben (socialer, Liebes-, Rechtstrieb zc.) völlig übersieht. In diesen Trieben und den Affekten, in welchen sie sich äußern, (die „heroischen Affekte" nannte sie Bruno) hätte Spinoza

*) Ein ähnliches Urtheil habe ich bis jetzt nur in Jodl's trefflicher Geschichte der neueren Ethik (I, 332f.) gefunden, während sonst Spinoza's Ethik, an der ein Göthe sich zeitlebens erbaut hat, unterschätzt zu werden scheint.

in der That die von ihm mit Recht gesuchten bewegenden Kräfte der Vernunft zur Ueberwindung der niederen Affekte oder selbstischen Leidenschaften finden können; aber daß die bloße Freude an adäquaten Ideen diese Kraft sei, ist eine ganz unnatürliche und erfahrungswidrige Meinung, zu welcher Spinoza eben nur durch seinen einseitig theoretischen Vernunftbegriff verleitet wurde. Uebrigens ist leicht zu sehen, daß dieser Fehler der Ethik Spinoza's mit dem seiner Metaphysik in engstem Zusammenhang steht: sind hier Denken und Ausdehnung so äußerlich zusammengestellt, daß sie nicht auf einander einwirken, sondern ihre Wirkungen nur neben einander herlaufen, so kann folgerichtig auch im Menschen zwischen Vernunft und organischen Trieben kein innerliches Verhältniß gegenseitiger Durchdringung stattfinden, sondern jene bleibt auf ihr gesondertes Gebiet des Ideenbildens oder Erkennens begrenzt, und vermag günstigsten Falls (und dieß ist problematisch) durch die hier gefundene Befriedigung die Triebe zu entwaffnen, und die Ruhe der „Leidenschaftslosigkeit" herzustellen, deren stiller Friede wohl dem einsamen Denker genügen, nicht aber dem handelnden Menschen die positive sittliche Thatkraft ersetzen kann.

Den Weg von der Knechtschaft der Leidenschaften zur Freiheit der Vernunft beschreibt das 5. Buch der Ethik. Den Ausgangspunkt bildet die schon im Früheren begründete These, daß der Affekt, der ein Leiden ist, aufhört, dieß zu sein, sobald wir uns von ihm eine klare Idee bilden; denn als Leiden ist er eine verworrene Idee und diese wird eben durch die klare Idee aufgehoben; im Bilden der letzteren sind wir erkennend, also selbstthätig, also nicht mehr leidend. Was gehört aber dazu, sich von einem Affekt eine klare Idee zu bilden? Vor Allem dieß, daß man seine Ursache sich nicht in ihrer Isolirung und Zufälligkeit vorstelle, sondern sie denke als nothwendiges Glied im Causalnexus der Dinge; so trösten wir uns ja leichter über den Verlust eines Gutes, wenn wir die Unmöglichkeit seiner Erhaltung einsehen; so bedauern wir die Kinder nicht wegen ihrer kindlichen Schwachheit, weil wir dieselbe als nothwendig erkennen, wogegen, wenn die Meisten als Erwachsene und nur Einzelne als Kinder geboren würden, wir diese gewiß wegen ihrer Unvollkommenheit als eines Mangels oder einer Sünde bedauern würden. Ferner schwächt es die Macht eines Affekts, wenn man ihn auf mehrere

verschiedene Ursachen bezieht, weil dabei jede einzelne an Bedeutung verliert und der Geist durch das Betrachten der verschiedenen Ursachen sich aus der Befangenheit des Leidens erhebt, seine Selbstthätigkeit wiedergewinnt. Insbesondere empfiehlt Spinoza für das Stadium, wo man noch nicht zur vollen Erkenntniß und damit Ueberwindung der Affekte gekommen ist, als Mittel ihrer Zügelung, sich eine bestimmte Lebensweise oder bestimmte Grundsätze zu bilden, indem man die erfahrungsmäßige Verknüpfung der Affekte (z. B. daß Haß durch Großmuth leichter überwunden werde als durch Wiederhassen) sich klar mache und dem Gedächtniß einpräge, um dann im betreffenden Nothfall sogleich das Richtige, wenn auch nur als eine Erfahrungskenntniß ohne tieferes intuitives Verständniß, zur Hand zu haben.

Doch diese Erkenntniß der zweiten Stufe oder des „wahren Glaubens" d. h. des zwar richtigen, doch nur erfahrungsmäßigen, induktiv gewonnenen Wissens führt für sich allein noch nicht zur vollen Freiheit und Ruhe des Gemüths. Diese entspringt erst aus der dritten Erkenntnißstufe, in welcher der Mensch die Dinge und sich selbst nach ihrem zeitlosen Wesen und Grund, unter der Form der Ewigkeit oder in Gott betrachtet. Denn — so begründet dieß Spinoza — diese Erkenntnißweise gibt das beruhigende und freudige Gefühl unserer Tugend und Vollkommenheit, nehmlich der reinen Selbstthätigkeit, welche das Wesen unseres Geistes bildet. Sofern aber unser Geist sein Prinzip in Gott hat, da sein Wesen und Dasein eine Folge der göttlichen Natur und in steter Abhängigkeit von dieser ist, so verbindet sich mit der Freude an unserer Vollkommenheit in der adäquaten Erkenntniß nothwendig die Idee Gottes als der Ursache dieser Freude und so entsteht aus der intuitiven Erkenntniß jene Stimmung, die Spinoza als die „intellektuelle Liebe Gottes" bezeichnet. Diese ist nun zwar der sonstigen Liebe insofern ganz unähnlich, als wir uns, wie Spinoza ausdrücklich sagt, dabei Gott nicht etwa als gegenwärtig vorstellen oder gar wünschen dürfen, von ihm wiedergeliebt zu werden; das hieße sein Wesen aufheben wollen, da ja diesem alles Leiden und alle Veränderung, also auch Affekte wie Liebe und Haß, Freude und Traurigkeit ganz fremd sind. Die intellektuelle Liebe zu Gott ist im Sinn Spinoza's die Selbstgewißheit des erkennenden Geistes, der sich seiner Vollkommenheit als in Gott begründeter bewußt ist; als diese ist sie die höchste, über

alle Zeitschranken erhabene Seligkeit. Aber eben deßwegen, weil dieses Bewußtsein des Geistes von seiner Vollkommenheit nur die Wirkung, der Ausdruck der göttlichen Vollkommenheit ist, so ist die intellektuelle Liebe des Geistes zu Gott „ein Theil der unendlichen Liebe, mit welcher Gott sich selbst liebt"; der Akt des menschlichen Geistes, der sich selbst unter der Idee Gottes als seines Grundes betrachtet, ist eigentlich der Akt Gottes selbst, der sich unter der Idee seiner selbst betrachtet, Gottes freilich nicht nach seiner Unendlichkeit an sich, aber nach der Bestimmtheit, welche sich ausdrückt durch das Wesen des menschlichen Geistes. Liebt aber Gott sich selbst im Menschen, so liebt er eben damit auch den Menschen in sich selbst; und so kann nun, obgleich Gott im eigentlichen Sinn gegen Niemanden weder Liebe noch Haß empfindet, doch insofern von einer Liebe Gottes zu den Menschen gesprochen werden, als er in ihnen sich selbst liebt. „Gottes Liebe zu den Menschen und die Liebe des Geistes zu Gott ist eins und dasselbe." „Hieraus erkennen wir klar, worin unser Heil oder unsere Seligkeit oder Freiheit besteht, nehmlich in der beharrlichen und ewigen Liebe zu Gott oder in Gottes Liebe zu den Menschen." Wie in den Leidenschaften, in welchen wir unter den Dingen leiden, unsere Unfreiheit und Unseligkeit besteht, so liegt die Seligkeit und Ruhe unseres Gemüths in dem Bewußtsein, frei zu sein von den Dingen kraft derjenigen vollkommenen Selbstthätigkeit unseres (erkennenden) Geistes, welche eins ist mit der Thätigkeit der absolut freien Ursache oder Gottes selbst. Denn je mehr ein Wesen thätig und je weniger es leidend ist, desto vollkommener ist es, desto mehr hat es Realität, also Antheil am Wesen Gottes.

Im „Traktat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit" hatte Spinoza diese intellektuelle Liebe Gottes, welche in der „Ethik" als ein durch philosophisches Denken vermittelter kontemplativer Bewußtseinszustand erscheint, noch mehr als mystischen Akt der „Vereinigung" mit Gott beschrieben*), welche in einem unmittelbaren, obgleich nicht völlig adäquaten Erkennen des göttlichen Wesens als des höchsten Gutes und in der dadurch erweckten innigen Liebe zu Gott besteht, also mehr eine praktische Gemüthsaffektion, als eine bloße intellektuelle Anschauung ist. Er bezeichnet sie hier

*) Traktat, II. Buch, 22. Hauptstück.

auch als eigentliche „Wiedergeburt", weil aus dieser Vereinigung mit Gott in Erkenntniß und Liebe solche neuen Wirkungen in uns entstehen, welche um soviel größer und herrlicher sein müssen als die unserer ersten Geburt, als das unkörperliche Objekt dieser Erkenntniß größer ist als die körperlichen Dinge unserer natürlichen Wahrnehmung. Daß diese specifisch mystisch-religiösen Wendungen in der Ethik zurücktreten, ist bezeichnend für die philosophische Entwicklung Spinoza's: von mystischer Spekulation ausgegangen, hat seine Philosophie allmählich mit der strengeren syllogistischen Form zugleich die ausgeprägtere intellektualistische Haltung angenommen.

Mit der Lehre von der intellektuellen Liebe Gottes hängt die von der Ewigkeit des Geistes zusammen. Auch hierin scheint mir zwischen der älteren Darstellung im Traktat und der jüngeren in der Ethik ein bemerkenswerther Unterschied zu bestehen. Jener*) beweist die Unsterblichkeit der (frommen) Seelen so: Ist die Seele allein mit dem Körper vereinigt, so muß sie, wenn dieser vergeht, auch mit vergehen, weil er die Grundlage ihrer Liebe ist; wenn hingegen die Seele mit Gott, dem unveränderlichen Wesen, vereinigt wird, dann muß sie selber auch unveränderlich und beständig bleiben. Denn wodurch sollte es dann möglich sein, daß sie vernichtet werde? Nicht durch sich selbst, denn so wenig sie aus sich selbst beginnen konnte da zu sein, da sie noch nicht war, so wenig kann sie auch jetzt, da sie ist, aus sich selbst sich verändern oder vergehen. Offenbar zielt dieser Beweis auf eigentliche Unsterblichkeit der individuellen Seelen wenigstens der Frommen, welche in der Liebe zu Gott mit diesem vereinigt und dadurch seiner Unvergänglichkeit theilhaftig sind. Anders scheint sich die Sache in der Ethik zu verhalten; freilich ist ihre Darstellung in diesem Punkt nicht ganz durchsichtig und zweifellos; indeß läßt sich doch mit einiger Wahrscheinlichkeit die Meinung Spinoza's**) zusammenfassen in Folgendem. Da der menschliche Geist seine unmittelbaren Wahrnehmungsobjekte an den wirklichen Affektionen seines Körpers hat, so kann er Vorstellungen und Erinnerung nur während der Dauer seines Körpers haben. Aber andererseits sofern unser Geist als erkennender ein ewiger Modus

*) II. Buch, 28. Hauptstück.

**) Es kommen in Betracht die prop.: V, 21—23, 29—31, 38—40.

des Denkens ist, der von anderen solchen bestimmt wird und mit allen zusammen den ewigen und unendlichen Verstand Gottes ausmacht, so muß es in Gott eine ewige Idee geben von dem Wesen jedes Geistes, sofern derselbe ein Theil des göttlichen Verstandes, also selber Verstand, Denken und Thätigkeit ist. Aus diesen beiden Prämissen zusammen ergibt sich, daß der menschliche Geist weder ganz ohne Körper fortbestehen, noch auch ganz mit ihm untergehen kann. Aufhören wird mit dem Körper der leidende Theil des Geistes, die Imagination, aber bleiben wird, was an ihm ewig ist, der thätige Theil oder Intellekt, der das eigentliche Wesen des Geistes ausmacht und als solches in Gott als ewige Idee seines Verstandes gegeben sein muß. Da Spinoza ausdrücklich verbietet, diese Ewigkeit unseres Geistes als eines Modus des Denkens zu verwechseln mit der Fortdauer der Vorstellung und des Gedächtnisses nach dem Tode des Leibes, so werden wir dabei an eine persönliche Unsterblichkeit, die ja ohne Continuität des Selbstbewußtseins, also auch ohne Gedächtniß nicht möglich wäre, nicht wohl denken dürfen. Dann lehrt er aber in der Ethik offenbar anders als im Traktat. Beiderseits zwar wird die Fortdauer der sinnlichen Seele ab- und der geistigen zugesprochen; aber die Scheidelinie zwischen Vergänglichem und Bleibendem wird dort zwischen den einzelnen sinnlichen und den geistig gewordenen d. h. durch Liebe mit Gott verbundenen Seelen gezogen, hier dagegen zwischen dem, was an jeder Seele den sinnlichen, leidenden, an die Körperwelt gebundenen Theil und dem, was den geistigen, aktiven, in Gott freien Theil bildet, oder zwischen der Imagination, an welcher Gedächtniß, Selbstbewußtsein, persönliche Identität haftet, und dem Intellekt, der zwar der bessere Theil, aber eben nur das Unpersönliche ist, der geistige Untergrund, auf welchem die Imagination die lebensvollen Züge des individuellen Daseins aufträgt. Eigenthümlich ist dann freilich wieder der Zusatz, daß für Jeden der Tod um so weniger zu fürchten sei, je größer in ihm die Kraft des Geistes, je klarer die Erkenntniß, je vollkommener die Liebe Gottes sei, weil in demselben Grade der Theil seines Geistes, der vom Tode unberührt bleibe, größer sei als der im Tode vergehende. Dieß scheint doch wieder vorauszusetzen, daß dem überbleibenden Theil eine besondere Subsistenz und sogar ein Selbstgefühl seiner Realität zukomme; doch gebe ich zu, daß diese Deutung nicht schlecht-

hin nothwendig ist; etwas schwankendes und schillerndes aber haben jedenfalls diese Sätze.

In einem Punkt jedoch — und er ist die praktische Hauptsache bezüglich der Unsterblichkeitsfrage — bleibt sich Spinoza immer gleich: in der rückhaltslosen Verwerfung aller und jeder direkten oder indirekten eudämonistischen Verwerthung des Ewigkeits- oder Unsterblichkeitsglaubens zur Stütze der Religion und Sittlichkeit. „Wir dürfen, sagt er im Traktat, es mit Grund für eine große Ungereimtheit halten, was Viele, die man sonst für große Gottesgelehrte hält, sagen, nehmlich daß, wenn auf die Liebe Gottes kein ewiges Leben folgen würde, sie alsdann ihr eigenes Bestes in Sinnengenüssen suchen würden: gerade, wie wenn sie etwas, was besser als Gott ist, ausfindig machen könnten; dieß ist genau ebenso thöricht, als wenn ein Fisch, für welchen doch außerhalb des Wassers kein Leben ist, sagen würde: wenn für mich auf dieses Leben im Wasser kein ewiges Leben folgt, so will ich aus dem Wasser nach dem Lande gehen. Was können uns doch diejenigen, welche Gott nicht erkennen, Anderes sagen?" In gleichem Sinn ironisirt er in der Ethik die Lohnsüchtigen, welche Frömmigkeit und Sittlichkeit für Lasten ansehen, welche sie nur tragen im Hinblick auf die Schadloshaltung in jenseitiger Glückseligkeit, die sie aber sogleich abwerfen würden, um ihren Lüsten zu leben, wenn sie wüßten, daß sie von drüben nichts zu hoffen noch zu fürchten hätten. Dem gegenüber stellt Spinoza den herrlichen und tieffrommen Satz auf: „die Seligkeit ist nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst, und wir freuen uns ihrer nicht, weil wir zuvor die Lüste bezähmen, sondern im Gegentheil, weil wir uns ihrer freuen, darum können wir die Lüste bezähmen". Denn die Seligkeit ist eben die Liebe Gottes, die Liebe Gottes aber ist Erkenntniß, die Erkenntniß ist Thätigkeit, die Thätigkeit ist Kraft und die Kraft ist die Aufhebung des Leidens, also ist der Geist um so mächtiger zur Ueberwindung der Leidenschaften, je größer seine Thätigkeit, seine Erkenntniß, seine Liebe Gottes, seine Seligkeit ist.

Hiermit haben wir kennen gelernt, was die Religion ihrem esoterischen Kern nach für Spinoza ist. Und wie man auch über Spinoza's Metaphysik urtheilen möge: dem Adel und der Reinheit seiner religiösen Gesinnung wird man unbedingte Achtung zollen müssen. Gerade dieser Schluß der Ethik, nach welchem die Liebe

Gottes in sich selbst schon die Seligkeit und damit auch die Kraft zum Guten ist, ist eine echt christliche Idee und steht hoch nicht bloß über dem Eudämonismus der Aufklärung, sondern auch über dem Moralismus Kant's, dessen Tugend nie über den Kampf mit der Neigung hinaus zur vollen innerlichen Ruhe und Seligkeit kommt und daher auch von dem eudämonistischen Postulat der transscendentalen Ausgleichung und Schadloshaltung, welches Spinoza so energisch verwirft, nie ganz sich loszumachen vermochte.

Blicken wir nun aber von diesem Höhepunkt, den die Philosophie Spinoza's in der Idee der intellektuellen Liebe Gottes erreicht, noch einmal zurück auf die Sätze des theologisch-politischen Traktats über Wesen und Zweck der Religion, so scheint es, als ob wir dort und hier zwei gänzlich verschiedene Standpunkte vor uns hätten. Dort wurde die Religion als praktische Gottesverehrung, als Gehorsam gegen die göttlichen Gebote erklärt und zu aller philosophischen Wahrheitserkenntniß in strikten Gegensatz gestellt, hier besteht sie in der intellektuellen Liebe Gottes, die mit philosophischer Erkenntniß Gottes und des Menschen untrennbar eins ist. Dort stützt sie sich auf geschichtliche Offenbarung und heilige Schriften, hier auf die selbstthätige Erkenntniß, welche das eigene Wesen des menschlichen Geistes ausmacht. Dort endlich hat sie zum Zweck, den guten Sitten und dem bürgerlichen Frieden förderlich zu sein, hier hat sie ihren Zweck in sich selbst, in der acquiescentia des Gemüths, das in der Liebe Gottes seine Seligkeit findet. Daß dieß verschiedenartige Anschauungsweisen sind, springt in die Augen. Aber sollten sie als einfacher Widerspruch im Geiste des Philosophen neben einander gelegen haben? Ehe wir dieß annehmen, müssen wir doch zunächst untersuchen, ob der scheinbare Widerspruch sich nicht zurückführen läßt auf die Verschiedenheit der Gesichtspunkte, unter welchen Spinoza die Religion das eine und das andre mal betrachtet. Dann erst wird sich die weitere Frage beurtheilen lassen, ob es ihm gelungen sei, diese verschiedenen Gesichtspunkte mit einander innerlich zu vermitteln, und wofern dieß zu verneinen wäre, wird sich dann auch der tiefere Grund des Widerspruchs enthüllen; es wird sich zeigen, daß derselbe keineswegs bloß in einer gedankenlosen Inkonsequenz besteht, sondern mit den letzten Prinzipien des Systems folgerichtig zusammen-

hängt, wie ja dieß überhaupt von den „Widersprüchen“ dieses Systems überall gilt.

Vor Allem dürfen wir nicht vergessen, daß auch in der „Ethik“ (woran schon ihr Name erinnert) die Befreiung des Geistes von der Knechtschaft der Leidenschaften, dieser praktische Endzweck, der Angelpunkt ist, um den sich auch alles philosophische Denken dreht; das praktisch Gute, welches im theologisch-politischen Traktat zu dem Wahren nur in ausschließenden Gegensatz gestellt ist, erscheint also doch auch in der Ethik als das Höchste, welchem auch die Wahrheitserkenntniß als Mittel dient. Dazu kommt nun aber noch das Weitere, daß nach Spinoza der Weg zu jenem ethischen Endziel verschiedene Stufen hat, auf deren jeder je nach dem Grade der Erkenntnißfähigkeit auch die praktische Aufgabe sich verschieden stellt. Oder vielmehr die Aufgabe selbst bleibt sich immer gleich; sie heißt: Ueberwindung der Affekte. Und gleich bleibt sich auch das allgemeine Gesetz: Affekt wird nur durch Affekt überwunden. Die Frage ist also nur: welches sind jedesmal die stärkeren Affekte, durch welche die niederen Triebe überwunden werden können? Und darauf lautet nun eben die Antwort verschieden je nach der Stufe der geistigen Entwicklung. Der höchste und mächtigste Affekt ist nach Spinoza freilich die intellektuelle Liebe Gottes oder die Freude des Geistes im Bewußtsein seiner gottentstammten Kraft und Vollkommenheit; aber er weiß auch, daß der Weg zu diesem erhabenen Ziel sehr schwierig und nur für die Wenigsten zu finden ist. Sollen nun die Vielen, welche zu diesem höchsten Ziele der vollen Freiheit und Seligkeit nicht zu gelangen vermögen, ganz hülflos der Knechtschaft der Leidenschaften anheimfallen? Wird es nicht für sie andere Wege geben müssen, auf welchen sie zwar nicht zur wahren autonomen Freiheit, aber doch zu einem Surrogat derselben, zur Zügelung der Affekte im Gehorsam gegen die Gesetze eines höheren Willens geführt werden? Solche Wege gibt es allerdings und sie heißen: positive, geoffenbarte, auf Autorität gegründete Religionen.

Unter diesem — durch die Lehre von den drei Erkenntnißstufen objektiv fundamentirten, und durch den Zweck des theologisch-politischen Traktats auch subjektiv motivirten — Gesichtspunkt nothwendiger pädagogischer Surrogate für die autonome Vernunftreligion betrachtet Spinoza die positive Religion, und von hier aus erscheinen seine

Ausführungen als wenigstens formal folgerichtig. Dient die positive Religion dazu, auf die Affekte der Menschen, welchen die wahre Erkenntniß unmöglich ist, heilsam einzuwirken, so müssen ihre Lehren die Form der Einbildungskraft, nicht des reinen Verstandes haben, weil Verstandesgründe auf den Affekt der Menschen viel weniger wirken, als die Bilder einer lebhaften Einbildungskraft. Dann werden also auch die Autoritäten der positiven Religion, um ihrer Erzieheraufgabe zu entsprechen, neben sittlich guter Gesinnung durch lebhafte Einbildungskraft sich hervorthun, aber im selben Maße wenig geeignet sein zu nüchterner, objektiv wahrer Verstandeserkenntniß; ganz erfüllt von ihren subjektiven praktischen Zwecken, können sie die Dinge nicht so sehen, wie sie an sich sind, nach ihrer innern Wahrheit und gesetzmäßigen Ordnung, sondern bringen Alles in willkürliche Beziehung zu ihren subjektiven Zwecken und imaginiren also eine Welt erdichteter Zweckbeziehungen, die mit der wirklichen Welt des gesetzmäßigen Causalzusammenhangs nichts gemein hat. Daraus folgert Spinoza, daß die Lehren der religiösen Autoritäten keinen Anspruch auf theoretische Wahrheit haben in allen Fragen des verstandesmäßigen Wissens und Erkennens; ihr Werth und Recht beschränke sich vielmehr ausschließlich auf den praktischen Einfluß, den sie auf die Gemüther der Menschen üben; nicht auf das Wahr-, sondern auf das Frommsein kommt es bei den Dogmen an. Da aber nach der Verschiedenheit der Naturen und Denkweisen dieselben Vorstellungen verschiedene praktische Wirkungen auf die einzelnen Menschen ausüben und hinwiederum dieselben praktischen Wirkungen von verschiedenen Vorstellungen ausgehen, so folgt, daß religiöse Lehren nicht für Alle verbindlich sein können, und daß der sittliche Zweck der positiven Religion besser durch Freigebung verschiedener religiöser Denkweisen als durch Zwang in Glaubenssachen erreicht wird. Dieß zu beweisen, war der Zweck jenes Traktats, der sonach mit der „Ethik" sich in keinem Zwiespalt befindet.

Aber die formale Folgerichtigkeit zugegeben, wird man nun doch die Frage erheben müssen, ob nicht sachlich zwischen der intellektuellen Gottesliebe und der heteronomen Religion des Gehorsams ein Dualismus bestehe, der gelöst werden sollte, aber von Spinoza's Prämissen aus nicht gelöst werden kann? Wenn nach Spinoza in den geschichtlichen Religionen nur die Imagination, die falsche Mei-

nung herrscht, wie soll es dann möglich sein, daß sie auch nur soweit, wie Spinoza selbst es ihnen zuschreibt, zur praktisch richtigen Gesinnung und Handlungsweise zu führen geeignet seien? Wenn doch die Imagination, die verworrene Vorstellung nach Spinoza mit den Passionen und mit der Knechtschaft des Menschen im wesentlichen Zusammenhang steht, so ist schwer einzusehen, wie unter ihrer ausschließlichen Herrschaft der freudige und konstante Gehorsam gegen das göttliche Gesetz oder das Gute zu Stande gebracht werden könne. Besteht die Vernunft nur im reinen philosophischen Erkennen, so ist die praktische Herrschaft der Vernunft oder das vernunftgemäße Leben der wahren Tugend und Freiheit auf die Erkennenden beschränkt, und alle Andern bleiben dann unabwendlich unter der Herrschaft der Unvernunft, also der Leidenschaft, Unfreiheit und Unsittlichkeit; zwischen der reinen Unvernunft und der reinen Vernunftreligion gibt es dann nicht irgendwelche Mittelglieder, keine relativ vernünftigen Surrogate, keine pädagogischen Vorstufen der Vernunftreligion. Daß Spinoza solche doch anerkennt, ist also eine Concession an die Erfahrung, zu welcher er von den Prämissen seines Systems aus eigentlich kein Recht hatte. Zwischen der Unvernunft und der Vernunft fehlt ihm der vermittelnde Begriff der relativen, der werdenden Vernunft, und dieß hängt eben zusammen mit dem Grundmangel seiner Philosophie, dem Fehlen des Begriffs der Entwicklung oder des Werdens, welches in seinem Endzweck zugleich seine wirkende Ursache und sein Gesetz hat. Mit der Verwerfung der „Zweckursachen" ist auch der Begriff der „Entwicklung" oder des Wirklichwerdens der in der Anlage präformirten Zwecke abgelehnt, und mit der Verwerfung der Entwicklung ist das Verständniß des geschichtlichen Lebens der Menschheit überhaupt und der geschichtlichen Religion insbesondere unmöglich gemacht. Spinoza hat dieß sogar selbst zugegeben, indem er einmal*) erklärt, es sei der Vernunft nicht möglich zu beweisen, daß oder wie die Menschen durch bloßen Gehorsam ohne Erkenntniß der Dinge selig werden können; es müsse dieß eben auf Grund der Offenbarung angenommen, d. h. als geschichtliche Erfahrungsthatsache der positiven Religion zugestanden werden. Er erkennt also die Unzulänglichkeit seiner „Vernunft-

*) Tract. theol.-polit. Cp. XV. Opp. II, S. 354 f.

erkenntniß" zum Verständniß der geschichtlichen Religion, deren sittlich heilsame erzieherische Wirkungen er nicht in Abrede stellen will und doch auch nicht begreifen kann. Dieselbe Unzulänglichkeit mußte er auch gegenüber dem staatlichen Leben anerkennen, sofern es hier ebenso unbegreiflich bleibt, wie aus rein selbstischen Motiven, wie er sie voraussetzt, ein Gebilde socialen Lebens entstehen könne, das gerade der Ueberwindung der selbstischen Unvernunft durch die sittliche Vernunft dient.

So sehr man also auch darin Spinoza Recht geben muß, daß er zwischen der reinen theoretischen Wahrheitserkenntniß der Wissenschaft (Philosophie) und der durch praktische Motive bestimmten Vorstellungsweise der Religion (Theologie) aufs bestimmteste unterschieden und damit erstmals die volle Unabhängigkeit des philosophischen Denkens von religiösen Ueberlieferungen ermöglicht hat, so gewiß besteht doch andererseits die Schranke seiner Religionstheorie darin, daß er in jenem Gegensatz so ganz befangen blieb, daß er auf der einen Seite eine von der Geschichte gänzlich losgelöste Vernunftreligion der Wissenden, die intellektuelle Gottesliebe von problematischer praktischer Motivationskraft aufstellte, und auf der anderen die geschichtliche Religion zum bloßen Erzeugniß irrationeller Imagination degradirte, deren praktisch werthvolle Kraft zwar anerkannt wird, aber beim Fehlen jedes vernünftigen Wahrheitsgehalts völlig unbegreiflich bleibt. Es verräth sich aber hierin nur wieder jener durchs ganze System sich hindurchziehende Dualismus, der in der Metaphysik in dem äußerlichen Verhältniß der göttlichen Attribute des Denkens und der Ausdehnung und ihrer beiderseitigen Modi, der Reihe der Ideen und der Körper, zum Ausdruck kam, der dann in der Psychologie als Gegensatz von Körper und Geist, Körperaffektionen und Ideen, Imagination und Erkenntniß wiederkehrte, in der Ethik durch das negative Verhältniß der Vernunft zu den organischen Trieben und Leidenschaften den quietistisch-asketischen Charakter begründete, und der schließlich in der Religionsphilosophie ausläuft in dem unvermittelten Gegensatz der zwar irrationellen aber praktisch wirksamen positiven oder Volksreligion, und der zwar rationellen aber unpraktisch idealen und quietistischen Religion der Philosophen.

So hat Spinoza der Religionsphilosophie das Problem gestellt, dessen Lösung die Aufgabe der auf ihn folgenden Philosophie gewesen

ist und noch ist. Und es begreift sich schon von hier aus, daß die Lösung dieses Problems nur möglich war durch eine solche Correktur der metaphysischen Prinzipien des Spinozismus, wodurch dem idealen Faktor die Suprematie über den realen, dem realen die organische Beziehung auf den idealen zugetheilt wurde. Dieß hat von der Seite des Realen aus, also auf dogmatischem Boden, die Leibniz'sche Philosophie angestrebt, von der Seite des Idealen aus aber die kritische Philosophie Kant's erreicht. Erst damit war dann der Grund gelegt, auf welchem die Religionsphilosophie sich an die erfolgreiche Lösung ihrer positiven Aufgabe machen konnte, die realen Erscheinungen der geschichtlichen Religion aus dem idealen Prinzip des Geistes zu begreifen.

---

2. Gottfried Wilhelm Leibniz*).

Die Leibniz'sche Religionsphilosophie bildet ebenso, wie seine Metaphysik, mit welcher sie im engsten Zusammenhang steht, den durchgängigen Gegensatz zur Spinoza'schen Philosophie. Hatte diese an die Spitze gestellt die eine Substanz, das unendliche Sein, zu welchem sich alles Besondere nur als verschwindender Modus verhielt, so gibt es nach Leibniz soviele wahrhafte Substanzen, als es Monaden gibt, d. h. besondere, ursprünglich unterschiedene Einheiten, die nicht Modi eines allgemeinen Seins, sondern selbstthätige Kräfte, Ursachen ihrer Veränderungen, Lebensprinzipien, Seelen sind. „Spinoza hätte Recht, sagt Leibniz, „wenn es keine Monaden gäbe: denn ohne sie wäre Alles vergänglich und verflüchtete sich in bloße Modifikationen und Accidenzen, weil den Dingen dann ein eigner Grund des Wesens und Bestehens, eine substantielle Basis fehlte, die allein auf der Existenz der Monaden beruht." Er findet die Realität nicht im Allgemeinen, sondern im Besonderen, in den einfachen Wesen, welche die Grundbestandtheile alles Zusammengesetzten, die Elemente der

*) Gesammtausgabe seiner philosophischen Schriften von Ed. Erdmann, Berlin 1840, mit einer einleitenden Praefatio. Eine Monographie über die Leibniz'sche Religionsphilosophie ist mir nicht bekannt. Seine „Theologie" ist von Pichler in 2 Bänden dargestellt, die übrigens für unseren Zweck wenig Nutzbares enthalten.

Welt bilden. Aber diese einfachen Wesen sind ihm nicht todte materielle Atome, aus welchen, wie er oft ausführt, niemals das Lebendige, besonders die Vorstellungen und ihre Veränderungen, der ganze Inhalt unseres eigenen Lebens, erklärt werden könnte. Da diese Erscheinungen nicht zu begreifen sind aus irgendwelchen mechanischen Zusammensetzungen und äußeren Bewegungen todter Theile, so müssen sie begriffen werden als die inneren Aktionen der einfachen Einheiten, diese selber also müssen gedacht werden als lebendige, selbstthätige Kräfte, als Entelechieen, welche in sich selbst die Quelle ihrer Veränderungen oder inneren Thätigkeiten haben. Und diese Thätigkeit der Monaden besteht in Vorstellungen (perceptions) und im Streben (appétition) oder der Tendenz zur Veränderung der Vorstellungen. Unter diesen aber haben wir nicht bloß die bewußten Vorstellungen zu verstehen, welche Leibniz als apperceptions ausdrücklich unterscheidet, sondern jeden solchen, ob auch unbewußten Zustand, welcher eine Vielheit in der Einheit oder in der einfachen Substanz einschließt oder repräsentirt. Keine Monade ist je ganz ohne Vorstellungen, weil darin ihr Leben besteht, und das Leben ein stetiger lückenloser Zusammenhang von Zuständen ist, deren jeder die Folge des Vergangenen und mit dem Künftigen schwanger ist. Auch im Zustand des tiefen traumlosen Schlafes oder der Ohnmacht haben wir Vorstellungen, aber sie sind so klein und verworren, daß sie uns nicht zum Bewußtsein kommen. Dieß ist der niederste Zustand der Monade, in welchem sich die der niedersten Ordnung („die nackten, ganz einfachen Monaden") beharrlich befinden; über diese erhebt sich schon die thierische, der Empfindung und des Gedächtnisses fähige Seele, noch höher aber die vernünftige Seele oder der Geist des Menschen. Je deutlicher die Vorstellungen einer Monade sind, desto aktiver und vollkommener ist sie, je undeutlicher dagegen, desto mehr ist sie passiv, ihre Thätigkeit beschränkt, ihr Zustand unvollkommen. In dieser Passivität, dieser inneren Schranke ihrer Vorstellungsthätigkeit besteht das zu ihrem Wesen mitgehörige, also schon jeder einzelnen Monade anhaftende materielle Moment, die Körperlichkeit der Monade, welche Leibniz als die materia prima bezeichnet, worauf ihre gegenseitige Bezogenheit und Gebundenheit an das Ganze beruht. Aber auch das, was man sonst unter Materie versteht, die räumliche Körperlichkeit, („materia secunda") ist nach Leibniz nicht eigentliche Realität, sondern nur

die Erscheinung, in welcher sich ein Haufen von Monaden für unsere verworrene Vorstellung darstellt, so etwa, wie die Milchstraße oder eine Staubwolke dem gröberen Auge als ein Continuum erscheint, während der tiefer dringende Blick darin eine Menge einzelner Sterne oder Staubkörnchen erkennt.

Indem somit Leibniz die Materie zum bloßen Moment oder Phänomen der Vorstellungsthätigkeit der allein realen geistigen Substanzen oder Monaden machte, erhob er sich nicht bloß über den Materialismus der mechanischen Naturerklärung, sondern auch über den Dualismus eines Cartesius, der Körper und Geist als ausgedehnte und denkende Substanz einander entgegenstellte, und eines Spinoza, der innerhalb der einen Substanz die Attribute der Ausdehnung und des Denkens mit einander äußerlich verknüpfte und die Reihe der Ausdehnungsmodi oder Körper neben der der Denkmodi oder Ideen (Geister) selbständig zur Seite gehen ließ. Während unter Voraussetzung dieses Gegensatzes von Körper und Geist ihre Verbindung im Menschen als ein Räthsel erschien, dessen Lösung die Okkasionalisten nur in dem fortwährenden Wunder eines Deus ex machina finden zu können glaubten, der aus Anlaß jeder seelischen Regung eine entsprechende Körperbewegung bewirke: so erledigte sich für Leibniz dies Problem (wenigstens in seiner ursprünglichen anthropologischen Form — in erweiterter Form kehrte es doch wieder) damit, daß sich ihm der vermeintliche Gegensatz von Körper und Geist zu einem nur relativen Unterschied niederer und höherer Zustände derselben geistigen Substanzen erweichte. Im Körper sieht er nicht eine aus todter Materie zusammengesetzte und nur mechanisch bewegte Maschine, sondern einen durch und durch belebten und auch in seinen kleinsten Theilen aus der Verbindung spontaner, geistartiger Kräfte bestehenden Organismus; die ganze materielle Welt ist ihm überall voll Leben, Kraft, Thätigkeit, Seele. Hinwiederum den Geist identificirte er nicht mit dem aktuellen Selbstbewußtsein, sondern findet auch in ihm eine naturartige Seite, nehmlich in dem dunklen, unbewußten Seelenleben, in jenen kleinen und verworrenen Vorstellungen, die nicht an den Tag des Bewußtseins hervorkommen und die doch gerade die besonderen Unterschiede der einzelnen Seelen und Geister ausmachen, in deren dunkler Tiefe der Grund der Individualität, des Genius, des Charakters präformirt ist. Indem

Leibniz somit im Körper das geistartige, in dem Geist das naturartige Element erkennt, wird ihm der Gegensatz beider zum fließenden Unterschied, zu einer Stufenleiter von unzähligen Entwicklungsstufen, zwischen welchen nirgends eine Lücke, ein Sprung ist. Eben die unmerklich kleinen Vorstellungen sind das Bindeglied der allgemeinen Continuität des Lebens in der Welt, denn durch sie wird es möglich, daß in jeder Monade alle andern, das ganze Universum vorgestellt wird, in jeder aber wieder von besonderer Seite und in eigenthümlichem Grad der Deutlichkeit oder Dunkelheit des Einen und Andern.

Allein wenn auch jede Monade mit allen andern durch ihre Vorstellungen in Beziehung steht, so ist dieß doch nur ein idealer Zusammenhang, eine Correspondenz des selbstthätigen Vorstellens einer jeden mit allen, nicht aber eine reale Wechselwirkung zwischen ihnen. Eine solche erklärt Leibniz für unmöglich, da jede Monade den Grund ihrer Aenderungen in sich selbst trage, alle Vorgänge in ihr also nur die Entwicklung ihrer eigenen Thätigkeit seien, hingegen habe sie keine Fenster, durch welche irgend etwas ein- oder ausgehen könnte. Wenn aber zwischen den einzelnen Monaden keine unmittelbare Communikation stattfindet, wenn jede eine Welt für sich ist, in welcher alle Veränderungen so unabhängig von außen verlaufen, als ob es außer ihr gar nichts gäbe: wie ist es dann möglich, daß doch zwischen ihren Phänomenen eine Uebereinstimmung stattfinde, daß den jeweiligen Vorstellungen der einen die Zustände der andern entsprechen? Diese Uebereinstimmung, antwortet Leibniz, kann nur die Wirkung sein einer gemeinsamen Ursache, welche zwar nicht, wie die Okkasionalisten meinen, in jedem einzelnen Fall die eine Monade nach der andern regulirt, welche aber von Anfang und ein für allemal jede Monade mit Rücksicht auf alle andern so eingerichtet hat, daß ihr Verlauf dem aller andern genau entspricht, ohne doch direkt von diesen beeinflußt zu sein. Die Harmonie der Monaden ist also von Gott voraus bestimmt, sofern in seinem schöpferischen Verstand die Idee einer jeden durch die aller andern bedingt war, und demgemäß eine jede bei der Schöpfung zur Uebereinstimmung mit den übrigen angelegt wurde.

Dieser Begriff der „präſtabilirten Harmonie“ bildet den Abschluß der Monadenlehre, den Schlußstein des metaphysischen und

den Grundstein des theologischen Systems des Leibniz; auf ihn stützt er zwar nicht ausschließlich, aber doch mit entschiedener Vorliebe seine Beweise für das Dasein Gottes, die daher im Sinn dieses Systems unmittelbar hier anzuknüpfen sind.

Leibniz ist überzeugt, daß wir von Gott eine noch gewissere Erkenntniß haben, als von irgend einem andern Wesen außer uns selbst; den Beweisen für Gottes Existenz schreibt er eine den mathematischen Demonstrationen gleiche Evidenz zu, und zwar hält er fast alle bisher angewandten Beweisarten für gut und brauchbar, wenn man sie nur noch etwas vervollkommne*). Apriorisch und aposteriorisch lasse sich der Beweis führen. Den apriorischen (ontologischen), der nach Anselm und Deskartes aus dem Begriff Gottes als des allervollkommensten Wesens seine Existenz als eine der Vollkommenheiten erschließt, will er nicht als Paralogismus, sondern nur als unvollkommene Demonstration angesehen wissen, die noch der Ergänzung bedürfe durch den Beweis, daß die Idee des vollkommenen Wesens möglich sei und keinen Widerspruch einschließe; denn die Möglichkeit des Gottesbegriffs vorausgesetzt, folge dann allerdings aus ihm — aber nur dieser Begriff habe dieses Vorrecht — die wirkliche Existenz. Begründet hat Leibniz diese Behauptung freilich nicht; auch was er zum Beweis der Möglichkeit des Gottesbegriffs beibringt: nichts könne die Möglichkeit dessen hindern, was keine Grenzen, keine Negation und folglich auch keinen Widerspruch einschließe, ist offenbar ungenügend, da ja eben dieß in Frage steht, ob ein schrankenloses Wesen mit dem Begriff der Realität (zumal wie Leibniz selbst in der Monadologie diesen faßt), zusammenzudenken sei? Uebrigens gibt auch Leibniz selbst zu, daß die Strenge einer mathematischen Evidenz diesem Beweis fehle. Noch weniger beweiskräftig findet er den Schluß des Deskartes aus dem Dasein der Gottesidee in uns auf die Existenz Gottes als ihre Quelle. Denn für's erste müßte auch hier erst gezeigt sein, daß diese Idee eine logisch mögliche sei, da wir ja auch manche unwahre Ideen haben können (z. B. die des perpetuum mobile), denen keine Realität entspricht; zum andern beweist dieß Argument nicht genügend, daß die Gottesidee, wenn wir sie haben, vom Original herkommen müsse.

*) Nouv. Essais IV, Cp. 9. Opp. Phil. ed. Erdmann, p. 373 ff.

Die Gottesidee ist uns überhaupt nicht in der Weise, wie Cartesius meinte, als fertige und dem Bewußtsein immer gegenwärtige Erkenntniß angeboren, sondern eben nur so, wie alle andern Ideen auch, nehmlich als Anlage, die wir erst aus dem Grunde unseres Erkenntnißvermögens hervorziehen und zum Gegenstand des Wissens machen müssen. Aber während Leibniz den kartesianischen Beweis aus dem angeborenen Gottesbewußtsein in seiner ursprünglichen naiven Form, wobei die psychologischen Mittelglieder übersprungen waren, zurückweist, gibt er ihm eine sehr geistvolle Wendung durch Erweiterung des Ausgangspunktes: nicht bloß die Gottesidee, sondern alle jene Ideen, deren Anlage unserem Geiste in der Art eingeboren ist, daß wir durch Entwicklung unseres Denkvermögens nothwendig und unfehlbar auf sie kommen müssen und schlechterdings nicht von ihnen abstrahiren können, jene „ewigen und nothwendigen Wahrheiten" — woher stammen sie? Ist etwas Reales an diesen ewigen Wahrheiten — und woher käme sonst die Macht der Nöthigung, die sie für unser Denken haben? — so muß, wie Leibniz sagt*), diese Realität begründet sein in etwas wirklich Existirendem, und folglich in der Existenz des nothwendigen Wesens, dessen Wesen die Wirklichkeit einschließt. Nur, fügt er hinzu, dürfe man dieß nicht so verstehen, als ob die ewigen Wahrheiten willkürliche, von seinem Willen abhängige Bestimmungen Gottes wären, wie Deskartes u. A. meinten; so wären sie ja eben zufällige, also nicht mehr nothwendige Wahrheiten; vielmehr hängen sie nur ab vom Verstand Gottes und sind dessen innerer Gegenstand; der Verstand Gottes ist „die Region der ewigen Wahrheiten", ihr Inbegriff und ihre Quelle; daher sind diese Wahrheiten vom Willen Gottes unabhängig und auch für ihn die nothwendigen Normen und Formen seines Wirkens. Mit diesem Schluß aus den ewigen Wahrheiten als den nothwendigen Elementen unseres Denkens auf ihre Realität im schöpferischen Verstand Gottes hat schon Leibniz auf jene tiefere Wendung des ontologischen Arguments hingewiesen, durch welche es in der neueren spekulativen Religionsphilosophie eine kardinale Bedeutung behauptet.

Noch wichtiger aber und dem Geist seines Systems näher liegend ist für Leibniz die *aposteriorische* Beweisform aus der Existenz der

*) Op. Ph. 708. 510.

zufälligen Dinge auf ihren zureichenden Grund in einer nothwendigen Substanz, welche als Grund von allem Möglichen und Wirklichen absolut vollkommen sein, d. h. die Summe aller positiven Realität ohne alle Schranken und Grenzen besitzen, also Gott sein muß*). Er gibt diesem kosmologischen Argument auch die bestimmtere, vom Menschen ausgehende Wendung: Jeder weiß, daß er etwas wirklich existirendes ist; Alles, was einen Anfang hat, muß von einem Andern producirt sein; das leere Nichts kann nicht ein wirkliches Sein produciren; es muß also von aller Ewigkeit Etwas existirt haben; die ewige Quelle aller Wesen muß aber zugleich die Quelle aller ihrer Kräfte sein; also muß das ewige Wesen auch allmächtig sein. Ferner findet der Mensch in sich Erkenntniß; es giebt also ein erkennendes Wesen; es ist aber unmöglich, daß ein erkenntniß- und vorstellungsloses Wesen, eine empfindungslose Materie z. B., ein intelligentes Wesen producire; also ist die Ursache der Dinge intelligent und es hat von aller Ewigkeit ein intelligentes Wesen gegeben. Ein ewiges, höchst mächtiges und höchst intelligentes Wesen ist das, was man Gott nennt. Indeß kann sich Leibniz nicht verhehlen, daß gegen diesen Beweis Einwürfe sich erheben lassen (wie sie später von Kant ganz ähnlich erhoben worden sind): Zugegeben, daß, wenn jetzt etwas — wenigstens ich — ist, immer etwas gewesen sein muß, darf denn daraus gleich auf ein e w i g e s Wesen und auf ein e i n z i g e s Wesen als Ursache aller andern und endlich gar auf ein i n t e l l i g e n t e s Wesen geschlossen werden? Oder wäre nicht auch denkbar, daß eine empfindungsfähige Materie Alles hervorgebracht hätte? Dieser Einwurf veranlaßt Leibniz zunächst zu zeigen, daß die Materie im gewöhnlichen Sinn, als todte Masse vorgestellt, nicht einmal eine Bewegung aus sich selber hervorbringen könnte, geschweige denn Empfindung, Vorstellung, Denken; wobei es auch gar nichts hülfe, wie fein und minutiös man sich den Mechanismus der Atome denken möchte, denn auch die kleinsten Theile würden auch bei der künstlichsten Gruppirung doch immer nicht anders wirken als die großen Massen, nehmlich durch räumliche Bewegung, Stoß und Gegenstoß. Gesetzt also, die Materie würde aus ihrem Schoos Empfindung, Vorstellung, Denken hervorgehen lassen, so könnte dieß jedenfalls nicht

*) Monadologie 36—41. Op. Ph. 708. 506. 373. 376.

durch irgend welchen Mechanismus ihrer todten Massen bewirkt werden, sondern es müßte dann nothwendig vorausgesetzt werden, daß alle diese Phänomene eine ursprüngliche untrennbare Eigenschaft der Materie in allen ihren Theilen bilden. Dann aber wäre die Materie eben nicht mehr die einfache körperliche Masse, wie sie gewöhnlich gedacht wird, sondern sie wäre ein Haufen von unendlich vielen seelenartigen Wesen, wie sie dieß nach Leibniz' Monadenlehre in der That ist. Wären nun aber diese vielen Wesen nicht von einer gemeinsamen höchsten Ursache abhängig, sondern selbst die letzte Ursache, so könnten sie niemals diese Ordnung, Harmonie und Schönheit, die man in der Natur wahrnimmt, hervorbringen. Diese Argumentation findet ihren Abschluß in der Theorie von der prästabilirten Harmonie, durch welche sie nicht bloß zu einer moralischen Gewißheit, sondern, wie Leibniz glaubt, zu einer vollkommen metaphysischen Nothwendigkeit gebracht werde. Denn da jede einzelne jener unendlich vielen Seelen das, was außer ihr vorgeht, unabhängig von den Einflüssen der anderen Wesen auf eigenthümliche und nur aus dem Grund ihrer eigenen Natur entnommene Weise ausdrücke, so müsse nothwendig jede ihre Natur von einer allgemeinen Ursache erhalten haben, von welcher alle Einzelwesen zumal abhängen und welche es bewirkt, daß jede mit der andern vollkommen im Einklang und in Correspondenz sich befinde, was nicht möglich wäre ohne unendliche Macht und Weisheit.

Das Wesen Gottes beschreibt Leibniz*) demgemäß als unendliche Macht, welche die Quelle von Allem ist, allweisen Verstand, welcher die Ideen, die Möglichkeiten, die ewigen Wahrheiten enthält, und als gütigen Willen, welcher unter allem Möglichen das Beste wählt. Die Macht geht auf's Sein, die Weisheit oder der Verstand auf's Wahre, der Wille auf's Gute. Sein Verstand ist die Quelle der Wesenheiten, des Was, sein Wille (der als wirksamer mit der Macht zusammenfällt) ist der Ursprung der Existenzen, des Daß der Welt. Es sind dieselben Attribute, welche jeder Monade als Vermögen des Vorstellens und des Strebens zukommen, aber in Gott sind dieselben absolut unendlich oder vollkommen, während in den geschaffenen Monaden beschränkt und unvollkommen. Und wie nach

*) Op. Ph. 708f. 710. 716f. 469. 506.

Leibniz die Schranke der geschaffenen Monaden in ihren unklaren und verworrenen Vorstellungen besteht (s. oben S. 69), so besteht ihm die Vollkommenheit Gottes wesentlich in seiner vollkommenen Intelligenz oder darin, daß er Alles, das Mögliche und Wirkliche, das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige, mit voller Deutlichkeit zugleich vorstellt. Vermöge dieser Vollkommenheit ist er nicht bloß die bewirkende Ursache (Quelle) von Allem, sondern auch die Zweckursache, das Urbild, dem Alles zustrebt als seinem höchsten Ziel; „ihm ahmen die geschaffenen Monaden soviel, als Geschöpfe es vermögen, nach", indem sie Alle in steigendem Grade der Klarheit der Vorstellungen „zum Ganzen streben", wie es in vollendeter Klarheit in Gottes Verstand gedacht ist, weil ihm als dem allgegenwärtigen Centrum Alles gleichsehr unmittelbar gegenwärtig ist.

Daß Gott als absolute Macht und Intelligenz sowohl die bewirkende als die Zweckursache der Welt sei, ist einer der wesentlichsten Gedanken des Leibniz'schen Systems, denn auf ihm ruht die Harmonie der Monaden überhaupt und der Leiber und Geister speciell, in ihm schließt sich die Kette der wirkenden und der Zweckursachen, des metaphysisch Nothwendigen und des moralisch Zweckmäßigen, des „Reiches der Natur und des Reiches der Gnade". Jenen Gedanken aus dem System wegdeuten oder als unwesentlich, als bloße Accommodation abschwächen, heißt das ganze System umdeuten und alteriren. Nicht ebenso klar und unzweideutig ist jedoch die Art, wie wir uns nach Leibniz das Verhältniß Gottes zu den Monaden und zur Welt vorzustellen haben. In einer Hauptstelle*) heißt es, Gott sei die primitive Einheit oder ursprüngliche einfache Substanz, deren Erzeugnisse alle geschaffenen oder abgeleiteten Monaden seien, „sie gehen hervor, so zu sagen, durch fortwährende Ausstrahlungen der Gottheit von Moment zu Moment". In gleicher Weise sagt Leibniz wiederholt, daß die Erhaltung der Dinge eine fortwährende Schöpfung sei, durch einen göttlichen Akt des fortwährenden Producirens ihrer Vollkommenheit geschehe; ja er braucht geradezu den Ausdruck, daß alle geschöpflichen Realitäten oder Vollkommenheiten durch eine Art von fortwährender Schöpfung aus Gott „emaniren"**). Hiernach scheinen die endlichen Wesen nicht durch einen

*) Monadologie 47. (Op. Ph. 708.)

**) Op. Ph. 191. 749. 615. 377. 148.

göttlichen Willensakt geschaffen, sondern ein Ausfluß des göttlichen Wesens, ein Modus der göttlichen Substanz zu sein, was dem Spinozismus nahekäme. Aber dagegen protestirt Leibniz wiederholt entschieden; es käme, glaubt er, dabei nur die Macht, nicht auch die Weisheit Gottes zur Anerkennung, und die Freiheit seines Handelns, auf welcher die moralische Zweckmäßigkeit beruhe, würde einem physischen Zwange unterworfen. Dem gegenüber betont er es nachdrücklich, daß Gott nicht als innerweltliche Intelligenz d. h. als Weltseele, sondern als „außer- oder besser überweltliche Intelligenz", als „Weltbaumeister und Weltregent" gedacht werden müsse*). Wir stehen hier also offenbar vor einer Antinomie des Leibniz'schen Systems, welche die geschichtliche Darstellung zu konstatiren, nicht zu beseitigen hat.

Näher stellt sich nun Leibniz die Schöpfung als Wirkung der göttlichen Weisheit und Güte in folgender Art vor. Der göttliche Verstand enthält alle Möglichkeiten, unendlich viel mehr, als in der Welt verwirklicht sind. Alle diese Möglichkeiten streben je nach dem Maß der in ihnen repräsentirten Realität nach Verwirklichung, nicht alle aber können in einer und derselben Welt zusammenbestehen, sie sind, obgleich an sich möglich, doch nicht zusammen möglich (compossibilia). Aus dem Wettbewerb aller dieser Möglichkeiten um die Verwirklichung ergibt sich nun im göttlichen Verstand als die vollkommenste Combination diejenige, bei welcher die größtmögliche Gesammtsumme von Realität zu Stande kommt, denn je mehr Realität, desto größere Vollkommenheit. Die Erkenntniß der vollkommensten aller möglichen Welten drängt sich dem göttlichen Verstand auf mit der Nothwendigkeit eines mathematischen Calküls oder des mechanischen Resultats aus einer Collision von Kräften; insofern waltet beim Ursprung der Dinge eine „göttliche Mathematik oder metaphysische Mechanik" im göttlichen Denken**). Gleichwohl handelt Gott bei der Schöpfung nicht mit physischer Nothwendigkeit, sondern frei, denn er wählt vermöge der Güte seines Willens die von seiner Weisheit erkannte Idee der vollkommensten Welt zur Verwirklichung, handelt also nach dem Prinzip des Besten oder der Güte und Weisheit, nicht der bloßen Macht, und ist somit ebensowohl die Zweck-

*) Op. Ph. 749. 571.

**) De rerum originatione, Op. Ph. 148. Theodicee, 506. 510.

ursache wie die bewirkende Ursache der Welt. Nur darf diese göttliche Freiheit (ebensowenig wie die menschliche) nach Leibniz durchaus nicht im indeterministischen Sinn verstanden werden, als ob Gott auch anders hätte wollen und Anderes schaffen können, als was er thatsächlich geschaffen hat. Sein Wille ist ja vielmehr durchaus determinirt durch seinen Verstand, durch die Vollkommenheit seiner Weisheit, die unter allen abstrakten Möglichkeiten doch nur eine als die vollkommenste und somit als die in concreto allein berechtigte Möglichkeit erkennt; wollte nun sein Wille nicht dieß erkannte Beste zur Verwirklichung wählen, so wäre dieß eine Unvollkommenheit oder „moralische Absurdität"; eine solche aber steht zum Begriff des vollkommensten Wesens im logischen Widerspruch, ist somit nach Leibniz' eigener Terminologie geradezu eine metaphysische Unmöglichkeit. Es bedarf in der That nur der Erinnerung an den Leibniz'schen Determinismus, nach welchem der Wille stets und überall durch den Verstand (die Vorstellung) determinirt ist, um einzusehen, daß bei einem Wesen von vollkommenem Verstand, welches ohne alle Ueberlegung und schwankende Unklarheit das Richtige von Ewigkeit her unfehlbar erkennt, von einem „Wählen" gar nicht eigentlich die Rede sein kann, sondern der Wille durch das von Ewigkeit her unfehlbar erkannte Gute auch von Ewigkeit her unfehlbar determinirt ist, eben nur dieses zu wollen und nur so zu handeln, wie er thatsächlich handelt. Insofern wird man allerdings mit Recht sagen dürfen, daß die Unterscheidung der „moralischen Nothwendigkeit" von der metaphysischen, welche Leibniz im Interesse der Freiheit Gottes so geflissentlich dem Spinozismus gegenüber betont, nach der Consequenz des Systems hinfällig wird; die Schöpfung der Welt und alles Geschehen in ihr, das ja nur die Entwicklung der schöpferischen Anlage ist, steht bei Leibniz nicht um ein Haar weniger als bei Spinoza unter der absoluten Determination des ewigen unveränderlichen göttlichen Wesens. Immerhin aber bleibt der Unterschied bestehen, daß bei Leibniz das Determinirende die göttliche Vernunft ist, dieses ideale, teleologische Prinzip, welchem die reale Macht als das ausführende Organ untergeordnet ist, während bei Spinoza wegen der Coordination von Ausdehnung und Denken und der Verwerfung des teleologischen Prinzips die Nothwendigkeit des Causalzusammenhangs allerdings einen abstrakt-realistischen, d. h. natura-

listischen oder fatalistischen Charakter bekommt, wie Leibniz ihm nicht ohne Grund vorwirft. Nicht also in einer Abschwächung der strengen Determination oder Gesetzmäßigkeit der Welt, sondern in der idealistischen Ergänzung des realistischen Causalismus Spinoza's durch Einführung der Vernunftbestimmung, der Zweckursache und der zweckmäßigen Entwicklung in die Idee des gesetzmäßigen Weltganzen — darin allein liegt der wesentliche Unterschied zwischen der Leibniz'schen und der Spinoza'schen Kosmologie. Hierin sehe ich den wahren philosophischen Kern der Leibniz'schen Schöpfungslehre, zu welchem sich die Vorstellung der „Wahl der besten Welt" als die mehr populäre, wenn man will, exoterische Darstellungsform verhält. Aber allerdings läßt sich nicht verkennen, daß diese Darstellungsform nicht bloß seine Nachfolger, sondern auch Leibniz selber schon theilweise zu Concessionen an die vulgäre Weltanschauung und ihre gemüthlich-irrationelle Teleologie verführt hat, welche mit dem wahren Geist seines Systems sich nicht ganz vereinigen lassen, sondern dessen Uebergang in die verflachende Popularphilosophie bezeichnen. Es war dann nur natürlich, daß diesem verflachten Leibnizianismus gegenüber die tieferen Denker wieder auf Spinoza rekurrirten, um in der unerbittlichen Strenge seines gesetzmäßigen Causalismus das Mittel zur Reinigung der teleologischen Weltansicht von ihrer unphilosophischen Ausartung zu finden; in ihnen ist daher erst der echte Geist der Leibniz'schen Philosophie aus seiner populären Verpuppung erstanden und zum kräftigsten Ferment des wissenschaftlichen Denkens geworden.

Ist die Schöpfung die Verwirklichung der Idee der besten Welt, so läßt sich die Frage nicht abweisen, wie das viele Uebel, das sich in der wirklichen Welt findet, zu erklären sei? Die Frage der Theodicee, der Rechtfertigung Gottes wegen der Uebel der Welt, hat Leibniz immer beschäftigt; schon in der Abhandlung „de rerum originatione radicali" vom Jahr 1697 kommt er darauf zu sprechen, und deutet dieselben Gedanken an, die er dann in seiner populärsten Schrift, der „Theodicee" (1710) weiter ausgeführt hat. Das Problem war für Leibniz um so ernster, als ihm seine Philosophie nicht erlaubte, sich mit der herkömmlichen dogmatischen Lösung zu begnügen, welche alle Uebel der Welt als Straffolge der menschlichen Sünde, und diese als eine Wirkung der indeterministischen Freiheit erklärt, also das Uebel der Welt von unerklärlichem Zufall ableitet. Diese Ansicht

steht ja in direktem Widerspruch mit seinem kardinalen Prinzip, daß nichts geschehe ohne zureichenden Grund, ein Prinzip, dessen Geltung keinerlei Ausnahme zulassen könnte, ohne seine Kraft zu verlieren, auf welcher doch alle unsere Erkenntniß, insbesondere auch unsere Ueberzeugung von der Existenz Gottes beruht. Was insbesondere die Voraussetzung einer indeterminirten oder indifferentistischen Wahlfreiheit betrifft, so erklärt Leibniz dieselbe ebenso bestimmt, wie Spinoza, für eine Einbildung. In einem vollkommenen Gleichgewicht befindet sich der Mensch nie; immer giebt es einen überwiegenden Grund, der seine Wahl bestimmt, indem er die Neigung des Willens nach einer bestimmten Seite hinlenkt; eine Wahl ohne bestimmenden Grund aus der reinen Indifferenz heraus wäre ein purer Zufall, aber ein solcher ist eine Chimäre, die in der Natur nicht vorkommt. Dennoch handelt der Mensch frei und nicht gezwungen, sofern er ja nicht unter äußerem Zwange steht, sondern seinen eigenen Willen hat; aber dieser sein Wille ist allerdings immer irgendwie determinirt, sei es durch bewußte oder unbewußte Beweggründe, sei es durch vernünftige Gründe oder durch Leidenschaften; immer folgen wir beim wirklichen Wollen dem Resultat aller der konkurrirenden Neigungen, deren letzter Grund in unserer Natur angelegt ist. Die Illusion, als ob wir unbestimmt frei wären, rührt nur daher, daß wir uns der oft unmerklichen Gründe, von denen unsere Entschließung abhängt, nicht immer bewußt sind; ebensogut könnte die Magnetnadel meinen, sie nehme ihre Richtung aus freiem Belieben, weil sie die unmerkliche Bewegkraft des Magnetismus nicht wahrnimmt.*) Dieß erinnert an Spinoza's ähnliches Beispiel von der vermeintlich freien Bewegung des geworfenen Steins; aber es ist ein beachtenswerther Unterschied, daß im letztern die bewegende Kraft eine äußere ist, wie die modi im Spinoza'schen Causalnexus von außen bestimmt werden, während bei der Magnetnadel die bewegende Kraft innerlich ist, wie die Monaden die Ursache ihrer Veränderungen in sich selbst haben. So ist also nach Leibniz auch im Menschen, wie sonst überall, Alles zum voraus festbestimmt, seine Seele ist eine Art von „geistigem Automat", in welchem jeder Vorgang mit Nothwendigkeit aus der einmal gegebenen Einrichtung folgt. Seine Freiheit besteht

*) Op. Ph. 513 ff. 593. 263.

eben nur darin, daß es seine eigene Natur ist, aus der all sein Wollen und Thun hervorgeht, diese aber unabhängig ist von allem, was außer ihm ist, unabhängig sogar vom Willen Gottes insofern, als auch dieser an dem Wesen oder der Natur der Dinge, die sich ihm als Theilideen in der Gesammtidee einer möglichen Welt darstellen, nichts ändert, sondern sie ebenso, wie sie im Stand der puren Möglichkeit sind, durch sein Allmachtswort des Werde in's Dasein treten läßt, zusammen mit all' dem, was die einmal gewählte beste Welt enthält. Auf diese Weise löst sich für Leibniz das bekannte Problem der Vereinigung der menschlichen Freiheit mit dem göttlichen Vorauswissen und -beschließen. Selbstverständlich ist aber durch diese Theorie jedes ändernde Eingreifen Gottes in die einmal bestehende Welt ausgeschlossen; er hat sie ja ebenso, wie sie wirklich ist, mit dem Zusammenhang alles Einzelnen unter einander, auch mit allen ihren Unvollkommenheiten, von Anfang vorausgesehen, hat sie nach seiner Weisheit als die beste erkannt und zur Verwirklichung gewählt; wie könnte er nun noch sie ändern unbeschadet seiner Weisheit? Es ist ja nicht Gottes Sache, unvollkommene Entschließungen zu fassen, bei welchen nur ein Theil und nicht das Ganze in Betracht gezogen wäre. Nachdem also einmal von Anfang Alles zusammen geregelt worden ist, kann an der so festgestellten Welt auf Grund der hypothetischen Nothwendigkeit, wie sie auf dem Schöpfungsbeschluß Gottes ruht, nichts mehr geändert werden. Wunder und Gebetserhörungen sind dadurch zwar nicht ausgeschlossen, wohl aber sind auch sie, als von Gott von Anfang mit allem Andern vorausgesehene und beschlossene Ereignisse, in das geordnete Ganze der Welteinrichtung miteinbeschlossen, d. h. aber aus rein supranaturalen Eingriffen Gottes sind sie zu relativ außerordentlichen Phänomenen des Weltorganismus herabgesetzt, worauf unten noch näher die Rede kommen wird.

Aber ließe sich nicht doch eine Welt denken ohne Uebel und Sünde, die besser wäre als die wirkliche? Leibniz antwortet darauf zunächst, daß es noch sehr fraglich sei, ob solch eine utopische Welt wirklich besser, reicher an Leben und mannigfachen Gütern wäre, als die jetzige es ist. Man dürfe nicht vergessen, daß Manches, was dem oberflächlichen Blick als Uebel erscheint, sich von anderer Seite betrachtet auch wieder als ein Gut oder als Mittel zu einem sonst

nicht zu erreichenden Gut erweise. Wer würde die Gesundheit schätzen, der nicht auch einmal krank gewesen wäre? Wer möchte immer nur Süßigkeiten genießen und verlangte nicht auch dazwischen nach Saurem und Bitterem? Was wäre ein Gemälde ohne Schatten, eine Harmonie ohne aufzulösende Dissonanzen? Sogar die Sünde Adams und der Menschheit wird öfters in der Schrift und von Kirchenvätern als ein Mittel zu dem größeren Gut der Gnade oder Erlösung betrachtet. — Es ist ein Ausdruck seiner persönlichen Gesinnung, seiner dankbar- heiteren Gemüthsart, wenn Leibniz die Pessimisten erinnert, es sei schon im bürgerlichen Gemeinwesen der Malkontente kein guter Bürger, noch mehr aber sei es unrecht, wenn man als mißvergnügter Bürger des Gottesstaats nur ein Auge habe für die Schattenseiten des Lebens, statt vielmehr dankbar den Blick auf die weit überwiegenden Güter zu richten. Sei auch zuzugeben, daß die Erfahrung in diesem Leben uns auch ungelöste Disharmonien zeigt, z. B. das Glück der Schlechten und das Unglück der Guten, so lasse uns Vernunft und Religion die Lösung solcher Räthsel vom andern Leben erhoffen. Freilich verdoppeln sich hier von anderer Seite die Einwürfe: vergleicht man die wenigen Erwählten mit den vielen Verworfenen, so erscheint es befremdend, daß selbst in der großen Zukunft der Ewigkeit unter der höchsten Autorität des allgütigen Herrschers das Uebel solle den Vorzug haben vor dem Guten. Indeß, meint Leibniz, sei es auch damit nicht so gar schlimm; man dürfe sich vielleicht der Hoffnung einer allgemeinen Beseligung Aller am Ende der Dinge (Apokatastasis) getrösten; oder gesetzt auch, es würde von den Menschen die größere Zahl unselig, so bliebe doch immer der Trost, daß die unzähligen anderen Weltkörper von vernünftigen Geschöpfen bewohnt seien, von welchen uns nichts hindere anzunehmen, daß sie der Mehrzahl nach glücklich seien, sodaß für den Gottesstaat doch noch immer trotz der vielen verdammten Menschen eine reichliche Ueberzahl herauskommen könne.

Indeß ist mit derartigen Hypothesen und Raisonnements die Sache natürlich nicht erschöpft. Die Frage muß tiefer gefaßt werden, um zu einer philosophischen Lösung zu führen. Sie lautet: woher kommt überhaupt das Uebel in der Welt? wie reimt sich dasselbe mit einer Schöpfung der göttlichen Weisheit und Güte? Die Alten suchten seine Ursache in der Materie, die sie als ungeschaffen

und von Gott unabhängig dachten; wir aber, die wir jedes Wesen von Gott ableiten, wo finden wir die Quelle des Uebels? Leibniz antwortet, sie muß gesucht werden in der idealen (intelligiblen) Natur der Kreatur, sofern dieselbe zu den ewigen Wahrheiten gehört, welche das Objekt des göttlichen Verstandes, unabhängig von seinem Willen, bilden. Näher unterscheidet Leibniz dreierlei Uebel: das metaphysische, bestehend in der einfachen Unvollkommenheit, wie sie nothwendig jeder Kreatur zukommt, das physische, bestehend im Leiden, und das moralische, bestehend im Bösen. Diese beiden letzteren sind zwar nicht an sich (absolut) nothwendig, wohl aber relativ als Bestandtheile der bestmöglichen Welt, ließen sich also von Gott nicht vermeiden, wenn er, (wie er moralisch nicht anders konnte) diese bestmögliche Welt realisiren wollte; er läßt also Uebel und Böses zu als conditio sine qua non des Guten, mit welchem sie in der Idee der besten Welt untrennbar verknüpft sind. Leibniz adoptirt zur Verdeutlichung dieses Begriffs der „Zulassung" die Unterscheidung der Dogmatiker zwischen dem „vorausgehenden und dem nachfolgenden Willen" Gottes: nach dem ersten will Gott das Gute als solches, bezweckt einfach die Vollkommenheit; aber diesem idealen Zweck kann der reale Erfolg nicht unmittelbar entsprechen, weil er bedingt ist durch die vom göttlichen Willen unabhängigen ewigen Wahrheiten oder an sich nothwendigen Wesenheiten der Dinge; aus der Concurrenz jenes idealen Zwecks und der verschiedenen Bedingungen seiner Realisirung ergibt sich nun, gleichsam als die Diagonale im Parallelogramm der Kräfte, das Möglichstgute als das wirkliche Objekt des „nachfolgenden" (realisirenden) Willens; in diesem aber ist auch das physische und moralische Uebel als Moment des Ganzen kraft der höchsten Nothwendigkeit der ewigen Wahrheiten miteingeschlossen. Insofern also will Gott zwar nicht nach seinem absoluten (vorausgehenden), wohl aber nach seinem relativen (nachfolgenden) Willen auch das Uebel, er läßt es zu, nicht als Selbstzweck, sondern als begleitenden Nebenerfolg des Guten, das er anders nicht realisiren könnte. — Zieht man von diesen Reflexionen die oben besprochene populäre Darstellungsform des Wählens und Beschließens Gottes ab, so ergibt sich ein tiefsinniger und fruchtbarer Gedanke, der in der That geeignet ist, ebensowohl über den abstrakten irrationellen Idealismus der populären Teleologie und ihrer

wunderwirkenden Allmacht, wie über den abstrakten Realismus des ateleologischen (Spinoza'schen) Causalismus hinauszuführen und eine Weltanschauung zu begründen, bei welcher die idealen Zwecke und die realen Nothwendigkeiten gleich entschieden zur Geltung kommen. So hat Leibniz in seiner Theodicee (deren Bedeutung nur darum so vielfach verkannt und gering geachtet wird, weil man hinter der schlichten Form die gewichtigen Gedanken übersieht) die Richtungslinie ausgesteckt, in welcher sich das Denken der Neuzeit bewegt und die Lösung der schwierigsten theoretischen und praktisch-religiösen Probleme sucht.

Uebrigens hat sich Leibniz auch den altherkömmlichen, von der griechischen Philosophie durch die Väter adoptirten und durch die ganze mittelalterliche Theologie fortgeführten Gesichtspunkt der Negativität des Uebels für den Zweck seiner Theodicee nicht entgehen lassen, obgleich derselbe zu seinen eigenen originellen Ausführungen, wie sie so eben besprochen wurden, nicht mehr ganz zu passen scheint. Er hebt den oben bemerkten Unterschied zwischen dem metaphysischen und dem physischen und moralischen Uebel wieder auf, indem er auch diese beiden auf den negativen Begriff des Mangels an Vollkommenheit oder Realität, der Schranke, Privation zurückführt. Wird das Uebel so gefaßt, so hat es dann natürlich seinen Grund nicht in Gott, weil es als Negatives überhaupt keinen positiven Grund hat. Insofern kann gesagt werden, daß die Geschöpfe nur ihre Vollkommenheit, was sie an Realität besitzen, von Gott haben, ihre Unvollkommenheit aber von sich selbst, sofern die Schranke überhaupt zum Begriff des endlichen Geschöpfs und verschiedene Grade der Beschränktheit zur Mannigfaltigkeit der Welt gehören. Allein zu einer befriedigenden Lösung des Problems genügt diese Betrachtungsweise darum nicht, weil sie auf einem oberflächlichen Begriff des Uebels beruht, der schon vom physischen Uebel (Schmerz) nicht zutrifft, noch weniger vom moralisch Bösen, wie dieß später von Schelling mit Recht gerügt wurde.

Ist nun also die wirkliche Welt trotz aller ihrer Uebel doch die beste Welt, weil die nach der nothwendigen Natur der Dinge unvermeidlichen Uebel nicht bloß aufgewogen, sondern weit überwogen werden vom Guten, das in ihr zur Verwirklichung kommt, so fragt sich, worin wir nach Leibniz das Gute, welches den höchsten Welt-

zweck bildet, zu suchen haben? Leibniz findet den höchsten Zweck, auf welchen uns der Grundtrieb unserer Natur hinweise, in der Glückseligkeit. Aber die wahre Glückseligkeit besteht ihm nach der anziehenden Abhandlung „von der Glückseligkeit“ (Op. Ph. 671) in „solcher Freude, welche der Mensch sich allezeit selbst machen kann, wenn das Gemüth wohl beschaffen ist, nehmlich in Empfindung einer Lust an ihm selbst und an seinen Gemüthskräften, wenn man in sich eine starke Neigung und Fertigkeit zum Guten und zur Wahrheit fühlet“. Freude ist überhaupt nach seiner Definition nichts anderes als „Gefühl der Vollkommenheit“, wie Schmerz Gefühl der Unvollkommenheit. Vollkommenheit aber besteht in der „Kraft zu wirken“; „je größer die Kraft, je höher und freier ist das Wesen“. Dauernde Freude oder Glückseligkeit kann demgemäß nur hervorgehen aus der stetigen Vervollkommnung oder Ausbildung der Kraft, Freiheit, Uebereinstimmung, Ordnung und Schönheit des eigenen Wesens. Nun ist aber die eigenthümliche Kraft des Menschen seine Vernunft, vermöge welcher er nicht bloß verworrene Vorstellungen hat, wie die niederen Monaden, auch nicht bloß einzelne Wahrnehmungen und Verknüpfung derselben durch Erinnerung, wie die Thierseele, sondern befähigt ist, die ewigen Wahrheiten, welche das Wesen und Gesetz der Dinge bilden, und ihren Urquell, die göttliche Vernunft, zu erkennen. „Daraus denn folget, daß nichts mehr zur Glückseligkeit diene, als die Erleuchtung des Verstandes und Uebung des Willens, allezeit nach dem Verstande zu wirken, und daß solche Erleuchtung sonderlich in der Erkenntniß derer Dinge zu suchen, die unsern Verstand immer weiter zu einem höheren Lichte bringen können, dieweilen daraus ein immerwährender Fortgang in Weisheit und Tugend, auch folglich in Vollkommenheit und Freude entspringt, davon der Nutzen auch nach diesem Leben bei der Seele bleibet.“ Eben darin, „daß der Wille durch die Vernunft zum Besten bestimmt werde“, besteht nach Leibniz die höchste Freiheit, die mit der wahren Glückseligkeit eins ist. Die Uebereinstimmung dieser Sätze mit der Moral Spinoza's fällt in die Augen; doch ist ein Unterschied nicht zu übersehen. Die Freiheit, in welcher Spinoza das Ziel der Moral erblickt, ist eine bloß subjektive, die Unabhängigkeit des Menschen von allem Aeußern, sein nur auf Gott beruhendes Selbstgenügsam- und Mitsichselbstübereinstimmendsein; er stellt den Men-

schen auf die erhabene Höhe, wo er im Bewußtsein seiner Einheit mit Gott die umgebende Welt vergißt, sich über sie entrückt fühlt, aber ebendamit löst er auch das sociale Band, das den Einzelnen an die Gesellschaft knüpft; zu der einsamen Höhe seiner intellektuellen Gottesliebe reichen die Leiden und Freuden der Erde überhaupt, reichen also auch die sympathischen Affekte der Menschenliebe nicht hinan. Anders bei Leibniz. Wie es nach ihm zum Wesen jeder Monade gehört, mit allen andern in Beziehung zu stehen, ein lebendiger Spiegel des Universums zu sein, so kann dann auch die wachsende Vollkommenheit der menschlichen Geistesbildung nicht zur Auflösung, sondern vielmehr nur zu immer klarerem Bewußtsein und freierem Bejahen dieser wechselseitigen Bezogenheit und socialen Gebundenheit führen; je vernünftiger also der Mensch ist, desto weniger kann er seine Glückseligkeit in eigennütziger Isolirung finden, desto mehr wird er sich vielmehr über das Glück Anderer wie über sein eigenes freuen d. h. die Menschen lieben. Die Liebe ist Erhöhung des eigenen Glücks durch Theilnahme am fremden. Je mehr Liebe also, desto größere Glückseligkeit, desto größere Vollkommenheit, desto mehr Leben. Darum sagt Leibniz das schöne Wort, das wir bei Spinoza vergebens suchen würden: „So viel ist unser Leben für ein wahres Leben zu schätzen, als man darin wohlthut".

Darin aber stimmt nun Leibniz ganz mit Spinoza überein, daß auch ihm die sittliche Vollkommenheit, Glückseligkeit und Freiheit des Menschen nicht zu trennen ist von der wahren Frömmigkeit. Und auch er definirt diese, wie Spinoza, als die auf der Erkenntniß der göttlichen Vollkommenheit beruhende Liebe zu Gott. Er erkennt darin den unterscheidenden Vorzug der christlichen Religion vor der jüdischen wie heidnischen, daß die Gottheit nicht mehr bloß Gegenstand unserer Furcht und Verehrung, sondern unserer Liebe sei*). Dadurch befriedigt die Religion das innerste Bedürfniß unserer Natur und gibt uns einen Vorschmack der künftigen Seligkeit. Denn es gibt nichts so beglückendes als zu lieben, was der Liebe werth ist. Die Liebe freut sich der Vollkommenheit des Geliebten; vollkommener aber als Gott gibt es nichts; also ist die Liebe zu ihm die natürliche Folge der Betrachtung seiner Vollkommenheiten; diese

*) Théod. Préface. Op. Ph. 469.

aber ist uns darum leicht, weil wir die Abbilder davon in uns selber finden. „Die Vollkommenheiten Gottes sind die unserer eigenen Seelen, nur daß er sie ohne Grenzen besitzt"; er ist ein Ocean, von dem wir nur Tropfen empfangen haben; Macht, Erkenntniß, Güte, von denen wir etwas haben, sind in ihm ganz; er ist ganz Ordnung, Schöpfer der allgemeinen Harmonie, Urquell aller Schönheit, die ein Strahl seines Lichtes ist. — Sofern wir also in Gott das Urbild unserer selbst lieben, zu welchem das unserer Seele natürliche Streben nach dem Vollkommenen uns hinzieht, so ließe sich wohl sagen, daß nach Leibniz der Mensch in Gott sich selbst liebt, wie nach Spinoza Gott im Menschen sich selbst liebt; nach diesem gibt der Mensch in der Liebe Gottes sich selbst auf, um nur Gott wirken zu lassen, nach jenem findet er in Gott sich selbst vollendet wieder; nach diesem ist die fromme Gottesliebe das Selbstopfer des Endlichen, nach jenem die Selbstbehauptung des Göttlichen im Menschen; und ist nicht beides wahr, um so wahrer, je mehr es mit dem andern vereinigt gedacht wird?

Worin aber hinwiederum Leibniz und Spinoza ganz übereinstimmen, das ist die entschiedene Betonung der theoretischen Erkenntniß als Voraussetzung und der praktischen Sittlichkeit als Folge der Liebe Gottes. „Die wahre Frömmigkeit — so fährt er an obiger Stelle fort — besteht in der Liebe Gottes, aber in einer erleuchteten Liebe, deren Wärme vom Licht begleitet sein soll." Man kann Gott nicht lieben, wenn man seine Vollkommenheit nicht kennt, wenn man gar sich von ihm ein völlig entstelltes Bild macht wie von einem willkürlichen despotischen Herrscher, den zu lieben geradezu unmöglich, den nachzuahmen unrecht wäre. Hingegen die wahre Erkenntniß der Vollkommenheit Gottes schließt auch die Prinzipien der wahrhaften Frömmigkeit, der thätigen Gottesliebe in sich. Sie pflanzt die Freude am Guten in's Herz und indem sie Alles auf Gott als das Centrum bezieht, verwandelt sie das Menschliche in's Göttliche. In der Erfüllung seiner Pflicht, im Gehorsam gegen die Vernunft, in der Bezweckung des gemeinen Besten erfüllt man die Gebote der höchsten Vernunft und dient der Ehre Gottes, welche vom allgemeinen Wohl nicht verschieden ist. Ob man Glück habe oder Unglück, man ist zufrieden mit dem, was kommt, denn man ist ergeben in den Willen Gottes und weiß, daß, was er will, das Beste ist. Auch üble Erfolge

lassen uns in dieser Gemüthsverfassung nicht irre werden, auch der Undank der Menschen läßt uns nicht erlahmen in der Uebung unseres Wohlwollens. Unsere Liebe ist demüthig und bescheiden, stets darauf bedacht, die eigenen Fehler zu richten, die fremden aber zu entschuldigen und verbessern, uns selbst zu vervollkommnen und Niemandem Unrecht zu thun. „Es gibt keine Frömmigkeit, wo keine Liebe ist, und ohne dienendes Wohlthun keinen aufrichtigen Gottesdienst."

In diesen schönen Sätzen liegt der Kern von Leibniz' persönlichem Glaubensbekenntniß. Wie aber verhält er sich zur positiven kirchlichen Religion? Zunächst ist er Menschenkenner genug, um zu wissen, daß die „solide Frömmigkeit", wie sie Licht und Tugend, Ueberzeugung und sittliche Praxis ist, niemals die Sache der großen Menge gewesen ist, was auch gar nicht zu verwundern sei in Anbetracht der menschlichen Schwachheit, die vom Aeußern sich imponiren lasse, für das Innere aber wenig Empfänglichkeit habe. Die Menge hat daher noch immer, sagt er, die Frömmigkeit in die Formalitäten der Religion gesetzt, welche in doppelter Weise jene echte Frömmigkeit nachahmen, in Ceremonien, welche den Tugendhandlungen ähneln, und in Glaubensformeln, welche einen Schatten der Wahrheit darstellen und sich mehr oder weniger dem reinen Lichte nähern. Leibniz ist nun aber weit entfernt davon, diese Formalitäten zu verwerfen; er beurtheilt vielmehr ihren Werth genau nach demselben Maßstab, den wir schon Spinoza haben anlegen sehen, und der uns auch bei Lessing und Kant wieder begegnen wird: er hält alle diese Formalitäten insoweit für löblich, als sie geeignet seien, das, was sie nachahmen, auszudrücken und zu fördern; er glaubt, daß die religiösen Ceremonien und Kirchensatzungen schon nach der Absicht der Religions- und Ordensstifter keinen andern als den pädagogischen Zweck der Erziehung der Menschen zur Sittlichkeit gehabt haben. Ebenso verhalte es sich mit den Glaubensformeln: „sie wären passabel, wenn sich darin nichts fände, das nicht im Einklang stände mit der heilsamen (salutaire) Wahrheit, möchten sie dann auch nicht die ganze Wahrheit, um die es sich handelt, enthalten, aber nur zu oft geschieht es, daß die Frömmigkeit durch Formen erstickt und das göttliche Licht durch die Meinungen der Menschen verdunkelt wird." Also auch nach Leibniz kommt es bei den Glaubensformeln nicht darauf

an, ob sie volle theoretische Wahrheit enthalten, sondern nur auf die „heilsame Wahrheit", d. h. darauf, daß ihr Eindruck auf das Gemüth ein praktisch heilsamer sei; dieß kommt offenbar dem Satz Spinoza's sehr nahe, daß es sich bei den Dogmen nicht sowohl um das verum als um das pium handle, nicht um's Wissen, sondern um die Lenkung der Gemüther zum Gehorsam und zur Rechtschaffenheit. Immerhin aber scheint der Unterschied beachtenswerth, daß bei Spinoza zwischen dem verum und dem pium, der theoretischen Wahrheit und der religiösen Vorstellung keinerlei positives Verhältniß besteht, weshalb die Heilskraft der letzteren hier unerklärbar wird; Leibniz dagegen gesteht den Glaubensformeln soviel zu, daß sie sich dem reinen Licht der Wahrheit mehr oder weniger nähern, wenn sie auch nicht die ganze haben; er findet also in ihnen wenigstens relative Wahrheit und damit auch den Erklärungsgrund für ihre praktische Heilsamkeit. In dem für die ganze Leibniz'sche Philosophie so bedeutsamen Begriff der Relativität, der Approximation, der Entwicklung haben wir hier die bei Spinoza vermißte Vermittlung zwischen Wissen und Glauben, zwischen Philosophie und Theologie. So gewiß hiermit das richtige Prinzip aufgestellt war, in dessen Richtungslinie sich die neuere Religionsphilosophie von Lessing's „Erziehung des Menschengeschlechts" an weiter bewegt hat, so wenig ist doch zu verkennen, daß bei Leibniz selber die Art und Weise jener Vermittlung noch viel Schwankendes, Unklares und Unhaltbares zeigt, — eine natürliche Folge der dogmatistischen Befangenheit, deren Ueberwindung der kritischen Philosophie vorbehalten blieb.

Die „Uebereinstimmung von Glauben und Vernunft" zu beweisen, ist der Zweck einer besondern (die Theodicee einleitenden) Abhandlung von Leibniz, zu welcher er durch den Skeptiker Peter Bayle veranlaßt war, welcher durch scharfsinnige Kritik der kirchlichen Dogmen (besonders von der Sünde und Erwählung) den Beweis zu führen suchte, daß Glaube und Vernunft einander durchaus widersprechen und daß man also nur die Wahl habe zwischen blindem Glauben (wofür er selbst zu plaidiren sich den Anschein gab) oder radikalem Unglauben. Leibniz bemerkt zunächst im Allgemeinen gegen diesen Standpunkt, der den „Triumpf des Glaubens" im Beweis seiner Irrationalität sucht, daß hierbei Gott mit Gott in Zwiespalt gesetzt werde, da ja doch die Vernunft ebensogut wie der Glaube

eine Gabe Gottes sei. Aber auch mit sich selbst kommt der Verächter der Vernunft in Zwiespalt, denn es ist ja eben die Vernunft selber das Organ, durch welches wir glauben müssen. Der Glaube ist eine feste Zustimmung und diese kann in richtiger Weise nur auf Grund guter Gründe gegeben werden. Wer glaubt ohne vernünftigen Grund zu glauben, der kann in seine Phantasieen verliebt sein, aber die Wahrheit sucht er nicht und gehorcht nicht dem göttlichen Meister, der will, daß wir Gebrauch machen sollen von den Fähigkeiten, die er uns zur Behütung vor Irrthum gegeben hat. Ist ein Solcher auf dem rechten Weg, so ist's ein Zufall, ist er auf dem falschen, so ist's seine Schuld und trifft ihn die Verantwortung dafür. Gründete sich der Glaube nicht auf Vernunft, welchen Grund hätten wir dann, die Bibel dem Koran oder den brahmanischen Religionsbüchern vorzuziehen? Wie wären alle die schönen apologetischen Werke über die Wahrheit der christlichen Religion ohne Vernunft zu Stande gekommen? Auch innerhalb des Christenthums bedient sich jede Sekte bei ihren Glaubensstreitigkeiten mit Vergnügen der Vernunft, soweit sie daraus Nutzen zu ziehen glaubt, sobald jedoch die Gründe ausgehen, dann ruft man, das sei ein Glaubensartikel, der über die Vernunft gehe! Also schon aus der Thatsache, daß der Glaube sein Recht vor dem Forum der Vernunft zu verantworten und zu vertheidigen pflegt, ergibt sich, daß er nicht wider die Vernunft sein kann. Daraus folgt aber nothwendig, daß nichts wahrer Gegenstand des Glaubens sein kann, was mit der Vernunft in völligem, unlöslichem Widerspruch steht. Die Vernunftwidrigkeit eines Glaubenssatzes ist also der sichere Beweis seiner Falschheit oder dafür, daß er nicht wirklich aus göttlicher Offenbarung, sondern aus menschlicher Einbildung stammt. Der vorgebliche „Triumpf" eines solchen Glaubens, dessen Vernunftwidrigkeit nachgewiesen ist, könnte nur verglichen werden mit den Freudenfeuern, die man nach verlorener Schlacht anzündet: er wäre eine verzweifelte Ironie oder trügerische Komödie. Und darum sagt Leibniz das noch heute beherzigenswerthe Wort: „In Sachen der Religion auf die Vernunft verzichten zu wollen, ist in meinen Augen ein fast sicheres Merkmal entweder eines Eigensinns, der an Schwärmerei grenzt, oder, was noch schlimmer ist, der Heuchelei."

Allein nicht Alles, was vernunftwidrig zu sein scheint, ist es

darum auch in Wahrheit. Man muß, sagt Leibniz mit den Scholastikern, unterscheiden zwischen dem, was über unsere menschlich beschränkte Vernunft d. h. über unsere Erfahrung und unsere Verständnißfähigkeit hinausgeht, und dem, was der Vernunft überhaupt, der göttlichen Vernunft, welche die unverletzliche Kette der ewigen Wahrheiten ist, widerspricht. Nur das letztere ist im vollen Sinn widervernünftig und damit unmöglich, ersteres aber ist bloß übervernünftig und dabei doch wohl möglich. — Es läßt sich nun zwar ohne Zweifel dieser Unterscheidung ein gewisses Recht nicht abstreiten; sie enthält vor Allem eine beherzigenswerthe Warnung vor leichtfertigem und voreiligem Absprechen in religiösen Fragen, vor jener naseweisen Kritik, die Alles sofort für sinnlos erklärt, dessen Sinn nicht an der platten Oberfläche liegt; eine Warnung auch vor verfrühtem Abschließen des wissenschaftlichen Urtheils in Problemen, die noch nicht spruchreif sind, weil das Beweismaterial noch zu unvollständig, die Instanzen noch zweifelhaft sind u. dgl., kurz das gute Recht jener Unterscheidung liegt in der Appellation von einer Vernunft, welche noch unvernünftig oder ungenügend instruirt ist, an die vernünftigere und besser zu instruirende Vernunft; das „Uebervernünftige" in diesem Sinn ist es immer bloß relativ, nicht absolut; so gefaßt würde dieser Begriff auch zu Leibniz' Prinzipien trefflich stimmen. Aber Leibniz ist dabei nicht stehen geblieben, sondern hat dem Begriff des Uebervernünftigen eine Ausdehnung gegeben, die mit seinen philosophischen Prämissen sich kaum mehr vertragen dürfte. Er setzt nehmlich die scholastische Unterscheidung des Wider- und Uebervernünftigen in Beziehung zu seiner Unterscheidung des metaphysisch und des physisch Nothwendigen. Nur jenes, wozu die logischen und mathematischen Wahrheiten gehören, soll absolut nothwendig, ein Widerspruch dagegen also absolut unmöglich sein; dagegen die physischen Gesetze sollen bloß hypothetisch nothwendig sein auf Grund des göttlichen Willens, der sie der Natur vorgeschrieben habe, und der daher auch Ausnahmen von ihnen statuiren könne. Solche Ausnahmen seien dann zwar über unsere Vernunft, die an die Erfahrung und ihre Gesetze gebunden ist, aber nicht wider die Vernunft überhaupt, sofern nicht wider die absolut nothwendigen (indispensablen) Wahrheiten der Metaphysik. Das Merkmal des „Uebervernünftigen" ist also, daß es sich durch Vernunftgründe weder beweisen läßt —

dann wäre es vernünftig, noch auch widerlegen — dann wäre es unvernünftig und unmöglich.

Von dieser Art sind nun nach Leibniz die Wunder oder solche Vorgänge, bei welchen Gott die Kreaturen von den Gesetzen, welche er ihnen vorgeschrieben hat, entbindet und etwas hervorbringen läßt, worauf ihre Natur nicht von selbst geht. Sie sind möglich, weil sie nur den Naturgesetzen widersprechen, welche keine ewigen, sondern positive Wahrheiten sind, die auf der freien Wahl Gottes beruhen; diese Wahl war nun zwar keine grundlose, sondern bestimmt durch die Erwägungen der moralischen Zweckmäßigkeit (convenance); aber eben deßwegen, weil die physische Nothwendigkeit der Naturgesetze auf die moralische Nothwendigkeit der göttlichen Weisheit begründet ist, so ist sie auch durch diese bedingt und muß daher moralischen Rücksichten höherer Art weichen. „Die allgemeinen Gründe des Guten und der Ordnung, welche Gott (bei der Schöpfung) bewogen haben, können in gewissen Fällen durch höhere Gründe einer höheren Ordnung überwunden werden." — Es scheint mir nun zwar mehr als zweifelhaft, ob diese Theorie sich widerspruchslos mit der Leibniz'schen Monadenlehre, ja ob auch nur mit dem Grundgedanken der Theodicee von der Unvermeidlichkeit der Uebel im unabänderlichen Zusammenhang der Welt vereinigen lasse; Leibniz glaubte sie indeß dadurch vereinigen zu können, daß er die Wunder in den göttlichen Weltplan von Anfang mit aufgenommen und in der gesammten Anlage des Naturmechanismus, der ja auf die sittlichen Zwecke der Geisterwelt überhaupt eingerichtet sei, präformirt sein ließ; ja er sah eben darin, daß jedesmal im zweckmäßigen Moment der Naturlauf das Wunder erscheinen läßt, einen weiteren Beweis für die vorausbestimmte allgemeine Harmonie der Körper- und Geisterwelt, der wirkenden und Zweckursachen, des Reiches der Natur und der Gnade oder Gottes als des Weltbaumeisters und Gottes als des Weltregenten, des Herrschers im Gottesstaat der sittlichen Geister. — Bei aller Anerkennung des Scharfsinnes, welchen Leibniz auf diese Theorie verwendet, wird man ihm doch wohl kein Unrecht thun mit dem Urtheil, daß er hier von seinem philosophischen Standpunkt, der die volle Einheit der Teleologie mit dem Mechanismus, der idealen Zwecke und der kausalen Nothwendigkeit anstrebt, wieder herabgestiegen sei zu jener populären, gemüthlich-irrationellen Teleologie, gegen welche

Spinoza seine wuchtigen Streiche geführt hat; wir werden dadurch aber auch des Letztern allzu schroffe Einseitigkeit um so eher motivirt, seine Verwerfung aller Teleologie um so entschuldbarer finden, wenn wir sehen, wie die Versuchung des Idealismus, nach der andern Seite hin abzuirren, so groß ist, daß selbst ein Denker wie Leibniz sie nicht völlig zu meiden vermochte.

Uebrigens hat Leibniz das Gebiet des Uebervernünftigen nicht auf die Wunder beschränkt, sondern darunter auch die Dogmen großentheils subsumirt, z. B. die Trinität, Menschwerdung, Eucharistie, Auferstehung, ewige Höllenstrafen. Diese Lehren alle machte er sich anheischig gegen die Ungläubigen von allen Widersprüchen zu vindiciren, somit als nicht vernunftwidrig, sondern möglich nachzuweisen; dagegen die Wahrheit der Mysterien positiv zu beweisen, wollte er nicht unternehmen, weil sie eben nicht aus der Vernunft, sondern aus der Offenbarung stammen. Darin liegt nicht etwa ein Zweifel an diesen Dogmen angedeutet, an welche Leibniz vielmehr ernstlich geglaubt zu haben scheint, sondern es entspricht dieß eben genau dem Verhältniß des Denkens zum „Uebervernünftigen" im obigen Sinn des Worts; die Vernunft kann hier nur den Beweis für die Möglichkeit geben und damit dem Glauben Raum schaffen, aber diesen begründen kann sie nicht, da jene Dinge über ihren Horizont gehen. Diese Lücke ersetzt die Offenbarung, welche Leibniz ganz im traditionellen Sinn als übernatürliche Mittheilung von Lehren faßt. Er unterscheidet die ursprüngliche Offenbarung, welche in einem unmittelbaren Eindruck Gottes auf den Geist bestehe, für welchen wir keine Grenzen festsetzen können, von der überlieferten, die uns auf dem ordentlichen Weg der Mittheilung zukommt, die sich der vorhandenen Vorstellungen und Worte bedient. Dabei bemerkt er jedoch ausdrücklich, daß keine Offenbarung, auch die unmittelbare und ursprüngliche nicht, im Widerspruch zu einer klaren Vernunfterkenntniß stehen dürfe, weil wir sonst kein Mittel besäßen, uns ihrer Wahrheit, ihres wirklich göttlichen Ursprungs und richtigen Sinnes zu vergewissern. Noch nöthiger aber sei die vernunftgemäße Vergewisserung für diejenigen, welche die Offenbarung nur aus zweiter Hand, durch mündliche und schriftliche Ueberlieferung bekommen; hier müsse die Glaubwürdigkeit der Quelle, speciell also die heilige Schrift erst vor dem Tribunal der Vernunft geprüft, das Creditiv ihrer Autorität

richtig erfunden werden, ehe die Vernunft sich derselben unterwerfen könne*). Es sind dieß ganz die Grundsätze des später sogenannten „Supranaturalismus". Die Geschichte der Theologie lehrt, wie von diesen Prämissen aus das Supranaturale und Suprarationale immer mehr eingeengt und durch den doppelten Schlüssel der historischen Schriftforschung und der Analyse des religiösen Bewußtseins die Mysterien der Dogmen dem denkenden Geist aufgeschlossen wurden. Daß aber vor dieser Erschließung das dogmatische Gebiet auch für einen Denker wie Leibniz noch zum „Uebervernünftigen" gehörte, wird Jeder in der Ordnung finden, der aus der Geschichte gelernt hat, daß auch die großen Genien nie völlig die Schranken ihrer Zeit überspringen. Ebendarum aber, weil hierauf nicht mehr Leibniz' philosophisches Denken sich erstreckte, haben wir seine dogmatisch-kirchlichen Ansichten und Bestrebungen nicht in den Bereich seiner Religionsphilosophie, die uns hier allein anging, zu ziehen.

---

3. Christian Wolff und die Aufklärung.

Die Leibniz'sche Philosophie zu systematisiren und zu popularisiren, war bekanntlich das verdienstliche Werk von Christian Wolff. Aber die Popularisirung war naturgemäß zugleich eine Verflachung; es war der exoterische Leibnizianismus, der durch Wolff zur herrschenden Denkart der Aufklärung des 18. Jahrhunderts gemacht wurde; wobei man indessen nicht vergessen darf, daß auch hier, wie immer in ähnlichen Verhältnissen, das philosophische System mehr der Spiegel als der Grund des Zeitgeistes war. Das Zeitalter der Aufklärung vermochte nun einmal die Leibniz'sche Philosophie nur in der Gestalt zu verstehen und sich anzueignen, wie sie seiner eigenen Denkart entsprach. So sympathisch diese sich von dem teleologischen Prinzip jener Philosophie angezogen fühlte, so unvermeidlich war es, daß sie dasselbe auf das Niveau ihrer praktisch-utilitaristischen Verständigkeit herabzog und damit freilich etwas ganz anderes

*) Op. Ph. 408. 488.

daraus machte, als was es nach dem echten Geist Leibnizen's sein sollte und war. Hier ist die Teleologie eine objektive, innerliche und universelle: jedes Ding trägt in seinem Wesen schon seinen Zweck, und verwirklicht denselben durch Entwicklung seiner Anlage, und auch der Zweck der ganzen Welt liegt in nichts anderem als in der größtmöglichen Summe von Vollkommenheit oder innerer Zweckmäßigkeit aller ihrer Theile. So objectiv aber, so selbstlos universell vermag das Aufklärungszeitalter schlechterdings nicht zu denken; es ist viel zu subjektiv, zu anthropocentrisch, zu naiv egoistisch gerichtet, als daß es bei der Betrachtung der Dinge auch nur einen Augenblick von den mancherlei Zwecken und Bedürftigkeiten der Menschen zu abstrahiren vermöchte; darum erscheint es ihm ganz selbstverständlich, daß die Zweckmäßigkeit der Dinge eben in ihrer Brauchbarkeit für die menschlichen Zwecke, in ihrer Nützlichkeit bestehe, und daß die Weisheit des Schöpfers bei Einrichtung der Welt schon nichts anderes im Auge gehabt habe, als eben diese Nützlichkeit der Dinge für uns, für die Befriedigung aller unserer „Nothdurft, Bequemlichkeit und Ergötzlichkeit." Damit war denn freilich der Standpunkt der Philosophie, überhaupt der Wissenschaft, welche die Dinge nach ihrem Wesen an sich, nach dem objektiven Grund und Gesetz ihres Daseins erkennen will, völlig verlassen und vertauscht mit dem des praktischen Lebens, das für die Dinge sich nur soweit interessirt, als sie für uns nützlich oder schädlich sind oder werden können. Aber diese Verschiebung des Gesichtspunkts, diese Verwechselung des großartigen philosophischen Prinzips der inneren Zweckmäßigkeit mit dem kleinlichen vulgären Prinzip der äußeren Nützlichkeit liegt so ganz in der praktisch-verständigen und naiv-egoistischen Natur des Aufklärungszeitalters, daß es ungerecht wäre, die Schuld davon einem einzelnen Manne aufzubürden, der eben nur das, was im Geist der Zeit lag, schulmäßig formulirt hat.

Es läßt sich zum voraus erwarten, wie sich von hieraus die religiöse Weltansicht gestalten mußte. Für die äußerlich teleologische Betrachtungsweise, die in allen Dingen nur Mittel für äußere, zufällige Zwecke sieht, ist auch die Welt nur eine Summe zufälliger Existenzen, die ihren Grund außer sich haben in einem schöpferischen Willen, der sie als Mittel für beliebige, nicht im Wesen der Dinge selbst liegende Zwecke zusammengesetzt hat; die Welt also ein Kunst-

werk, eine Maschine, die von Gott zu Anfang konstruirt wurde und nun nach dem Gesetz ihres Mechanismus sich bewegt. Je behaglicher ferner der eudämonistische Optimismus sich in dieser Welteinrichtung befindet, desto ausschließlicher befriedigt er sich bei der gleichmäßigen Offenbarung Gottes in der natürlichen Weltordnung, desto weniger kann er die Nothwendigkeit einer außerordentlichen geschichtlichen Offenbarung angezeigt finden; ist sie aber nicht nothwendig, dann ist sie überflüssig, dann ist sie nach dem Gesetz der Sparsamkeit vom Uebel, unzweckmäßig, also unwahrscheinlich, wo nicht unmöglich. Wo sie aber doch auf Grund kirchlicher Ueberlieferung als wirklich angenommen wird, da ist es dem subjektiven Verstand ebenso unmöglich, sich in die geschichtliche Entwicklung der biblischen Religion objektiv und lebendig hineinzuversetzen, um ihre Erscheinungen aus ihrer Zeit heraus zu verstehen, als es ihm auch nicht mehr möglich ist, sich mit unbefangener Autoritätsgläubigkeit der Ueberlieferung einfach hinzugeben: Daher die vielfachen Versuche, die Grenzlinien zwischen Offenbarung und Vernunft festzusetzen und die erstere durch allerlei Bedingungen ihrer Möglichkeit und Kriterien ihrer Wirklichkeit so zu verklausuliren, daß die letztere von ihr möglichst wenig genirt würde. — Dieß im Allgemeinen der religiöse Standpunkt der durch Wolff repräsentirten Aufklärung, ein Standpunkt, der offenbar mehr von kultur- und kirchengeschichtlichem Interesse als von philosophischer Bedeutung ist; wir werden uns daher hier kurz fassen dürfen.

Es ist bezeichnend für den Dogmatismus Wolffs, daß er keine Religionsphilosophie, sondern nur eine philosophische (er nennt es „natürliche") Gotteslehre geschrieben hat: ihn interessirte an der Religion nicht das in der Erfahrung vorliegende psychologisch-historische Phänomen, sondern nur ihr transscendentes metaphysisches Objekt. Die Existenz und Attribute Gottes sind der Gegenstand seiner Theologia naturalis, den er mit entsetzlicher Breite in zwei Bänden von 1120 und 722 Paragraphen ausführt. Die „natürliche Theologie" unterscheidet sich, wie in den Prolegomenen gesagt wird, von der geoffenbarten dadurch, daß sie nicht, wie diese, auf die Autorität der Schrift, sondern auf die Erfahrung und auf Nominaldefinitionen, logische Axiome und deren Schlußfolgerungen sich stützt. Sie bildet insofern die Einleitung und wissenschaftliche

Substruktion der geoffenbarten Theologie, und dient zum philosophischen Beweis der Schriftwahrheit; aber andererseits dient auch ihr wieder die Schrift insofern zur Unterstützung, als der Philosoph in dieser die Sätze vorfindet, die er dann nur zu beweisen, nicht mehr erst zu erfinden braucht, wodurch ihm sein Geschäft erheblich erleichtert ist. In dieser naiven Bemerkung verräth sich der ganze Dogmatismus dieser natürlichen Theologie; sie nimmt einfach die überlieferten religiösen Vorstellungen als gegeben auf, und sucht dann durch ein syllogistisches Beweisverfahren aus Nominaldefinitionen und Axiomen, in welchen das zu Beweisende in nuce schon vorausgesetzt wird, eine formale Begründung hinzuzufügen; dieß ist eben noch ganz jene alte Methode der scholastischen Theologie, deren kritische Ueberwindung zwar schon Spinoza vorbereitet, aber erst Kant vollbracht hat.

Der Beweis für die Existenz und die Attribute Gottes wird auf doppeltem Wege geführt: im ersten Theil aposteriorisch, im zweiten apriorisch. Der Gang des aposteriorischen (kosmologischen) Beweises nach Wolff ist in Kürze zusammengefaßt folgender: Wir existiren. Diese unsere Existenz muß eine zureichende Ursache haben. Diese Ursache kann, soll sie zureichend sein, nicht in einem Wesen liegen, welches wieder die Ursache seiner Existenz in einem andern hat. Es muß also ein nothwendiges Wesen geben, welches keines andern Wesens zu seiner Existenz bedarf, sondern den zureichenden Grund seiner Existenz in sich selber hat, in dessen Wesen oder Möglichkeit also schon die Nothwendigkeit seiner Existenz enthalten ist. Ein solches Ens a se kann weder Anfang noch Ende haben, ist also ein ewiges, ursprüngliches Wesen. Ein solches kann auch nicht zusammengesetzt oder ausgedehnt sein, weil es sonst entstehen und vergehen könnte. Folglich ist das Ens a se ens simplex. Dann kann es aber nicht die Welt sein, denn diese ist zusammengesetzt; auch nicht die Urbestandtheile derselben, da diese bei einer andern Welt andere sein würden, also nicht nothwendig sondern zufällig sind; ebensowenig unsere Seele, da auch diese mit der Welt zusammengehört und also ihre Zufälligkeit theilt. Die Welt, die Elemente und unsere Seelen sind also nicht das Ens a se, sondern haben ihren Grund in diesem, d. h. in Gott. Gott muß also nicht bloß existiren, sondern auch diejenigen Prädikate haben, welche nothwendig sind, damit er als der zureichende Grund der Welt und der

Seelen gedacht werden könne. Nun kann aber der zureichende Grund dafür, daß gerade diese Welt und keine andere existirt, bloß in ihrem unterscheidenden Vorzug vor andern möglichen Welten liegen. Also hat sich Gott alle möglichen Welten vorgestellt und die jetzige vor den übrigen erwählt. Dieß setzt voraus, daß Gott Intelligenz und freier Wille zukommt, also daß er Geist ist, und zwar vollkommener Geist, der von allen Schranken unseres Geistes frei gedacht werden muß. Die Vollkommenheit der göttlichen Intelligenz besteht darin, daß er von allen möglichen Welten und von sich selbst eine stets vollkommen klare intuitive Erkenntniß hat, daß hingegen konfuse Vorstellungen, zu welchen auch Sinneseindrücke und Phantasiebilder gehören, in ihm nicht vorkommen. Ebendeßwegen, weil sein Erkennen nicht sinnlich bedingt ist, kann er nicht Weltseele sein. Von seinem Erkennen ist sein Wollen abhängig, nicht bloß insofern, als er nur das als möglich Erkannte wollen kann, sondern auch insofern, als das erkannte Vollkommenste in jeder Gattung sein Wohlgefallen erregt (ihm „Vergnügen gewährt") und dadurch seinen Willen zur Wahl desselben bestimmt. Die Macht Gottes erstreckt sich auf alles Mögliche, also auf Mehreres als was er wirklich will. Auch Wunder oder über- und widernatürliche Vorgänge gehören zu dem Möglichen, welches Gott, als die unbeschränkte außerweltliche Macht, thun kann, so oft er will. Gleichwohl ist der Wille Gottes unveränderlich, von Ewigkeit durch seine stets aktuelle Erkenntniß bestimmt; wie er Alles zumal erkennt, so will er auch Alles zumal, mit einem einzigen Willensakt. — Es braucht wohl nicht erst bemerkt zu werden, wie sehr diese ganze Argumentation, trotz aller ihrer scholastischen Weitschweifigkeit und pedantischen formalen Genauigkeit, an den empfindlichsten Lücken, Erschleichungen und Widersprüchen leidet; dasselbe gilt von dem Folgenden.

Im zweiten Theil wird der apriorische (ontologische) Beweis für die Existenz und die Attribute Gottes aus dem Begriff des „vollkommensten Wesens" geführt. Unter diesem ist ein solches Wesen zu verstehen, welchem alle kompossiblen Realitäten im allerhöchsten Grade zukommen, in welchem es also keine Schranke, noch Unvollkommenheit, noch Veränderung gibt. Weil nun das Schranken- und Mangellose auch keinen Widerspruch einschließen kann, so ist das vollkommenste Wesen oder Gott möglich. Nun ist aber die noth-

wendige Existenz eine Realität höchsten Grades (noch höheren, als die bloß zufällige Existenz), gehört also unter die kompossiblen Realitäten des als möglich zu setzenden vollkommensten Wesens; sonach kommt diesem Wesen oder Gott nothwendige Existenz zu oder die Existenz gehört zu seinem Wesen, er ist das Ens a se. Hiermit lenkt dieser Beweis theilweise in die Bahn des aposteriorischen ein; hatte jener zu zeigen gesucht, daß das postulirte nothwendige Wesen nicht in der Welt noch in ihren Elementen, noch in den Seelen gefunden werden könne, so wird hier gezeigt, daß Gott oder das seiende vollkommenste Wesen nicht zu identificiren sei mit der Welt und ihren Einzelwesen, auch nicht mit der Natur oder der allgemeinen bewegenden Kraft in den Dingen, weil diese nicht Realität, sondern Phänomen sei. Vielmehr müssen seine Prädikate entnommen werden aus der Analogie unserer Seele, die ebenfalls ein einfaches Wesen ist und kompossible Realitäten enthält; diese müssen Gott in höchster Steigerung beigelegt werden. Es muß also, was in uns nur als Vermögen oder als theilweise wirkende und theilweise ruhende oder leidende Kraft ist, in Gott, dem Schranken- und Leidenslosen, als eminente, stets wirkende Kraft oder als reine und stets unveränderliche Thätigkeit gesetzt werden. Weiter wird dann wieder mit vielfach wörtlicher Wiederholung der Ausführungen des ersten Theils vom göttlichen Intellekt und Willen gehandelt, wobei zwar durchweg das Bestreben herrscht, von Gott möglichst reine und erhabene Vorstellungen zu bilden; aber ob dieselben mit einander und mit den allgemeinen Voraussetzungen zusammenstimmen, ob die Begriffe einer ewig veränderungslosen Thätigkeit, eines unendlichen Willens vollziehbar, ob bei einem vollkommenen mangellosen Wesen überhaupt von einem „Wollen" im Sinn des Strebens, bei einem leidenslosen Wesen von Empfindung der „Lust" u. dgl. gesprochen werden könne? Derartige schwierigere Bedenken, wie sie schon von Spinoza aufgeworfen worden waren, werden hier nirgends ernstlich untersucht. Die Menschenähnlichkeit Gottes steht für den Wolff'schen Dogmatismus zu fest, als daß ihm alle derartigen prinzipiellen Schwierigkeiten Sorge zu machen vermöchten.

Was das Verhältniß Gottes zur Welt betrifft, so wiederholt Wolff in breiter popularisirender Ausführung die exoterische Leibniz'sche Vorstellung von der Wahl der besten Welt. Gott hat

die jetzige Welt unter allen möglichen Welten als die vollkommenste erwählt, welche seinem Zweck, der Offenbarung seiner eigenen Vollkommenheit oder Herrlichkeit, am besten entsprach. Diesem seinem Endzweck hat Gott alle besonderen, einander selbst über- und untergeordneten, Zwecke als Mittel untergeordnet. Da zu dem Ganzen dieser vollkommensten Welt auch die Uebel und das Böse als unvermeidlicher Bestandtheil mitgehören, so hat Gott nach seiner das Beste erkennenden Weisheit auch diese Uebel zuzulassen beschlossen; sie sind also zwar nicht als Zweck von Gott gewollt, aber sie sind mit den von Gott gewollten Zwecken so verflochten, daß dieselben ohne sie nicht erreicht werden könnten. Die Uebel aus dieser Welt wegnehmen wollen, heißt also, die göttliche Weisheit, welche diese Welt mit ihren Uebeln als die beste erkannte, beleidigen. Sind aber die Uebel verflochten mit der zweckmäßigen Ordnung der Welt, so dienen sie selber auch als Mittel für Erreichung guter Zwecke und zuletzt des höchsten göttlichen Zweckes. — Die Schöpfung selbst wird dann weiterhin von Wolff ganz nach der kirchlichen Dogmatik dargestellt: als Hervorbringung aus Nichts durch einen freien und zeitlichen Wunderakt Gottes, dessen nächste Folge auch ein wunderbarer Zustand der Welt gewesen sei, der aber doch (was jedenfalls am allerwunderbarsten ist) die gesetzmäßige Ordnung der Natur begründet habe. Bei der anfänglichen Schöpfung sind auch alle Menschenseelen zugleich geschaffen worden, welche dann in keimartigem Zustand in den organischen Körperchen des Zeugungsstoffes präexistiren, bis sie jedesmal durch die Empfängniß in Aktualität versetzt werden. Wie jedoch der Anfang der Schöpfung mit dem früher besprochenen Satz, daß Gottes Wollen und Thun ein einziger ewiger und unveränderlicher Akt sei, zusammenzureimen sei, das läßt Wolff ebenso unerklärt, wie den Widerspruch zwischen der behaupteten Möglichkeit über- und unnatürlicher Wunder mit den Sätzen, daß Ordnung und Lauf der Natur, so lange die Welt daure, sich gleichbleibe, daß die Natur die von Gott ihr vorgezeichneten Gesetze einzuhalten genöthigt sei, daß Gott innerhalb der bestehenden Welt nichts weiter schaffe, und auch nichts, was einmal geschaffen, vernichte, daß die Kräfte der Natur niemals, so lange die Welt Bestand hat, erschlaffen und daher auch keiner göttlichen Nachhülfe bedürfen.

Auf eine solche Nachhülfe im eigentlichsten Sinn kommt doch

das, was Wolff von der übernatürlichen Offenbarung lehrt, hinaus. Wolff geht davon aus, daß eine unmittelbare Offenbarung, in welcher Gott der menschlichen Seele Ideen mittheilt, zu welchen in ihr selber kein zureichender Grund lag, nur durch ein Wunder, sei es ein psychologisches oder ein physisches, möglich sei; da aber Gott thun könne, was er wolle, auch Wunder vollbringen, welche er irgend wolle, so stehe der Möglichkeit der unmittelbaren wunderbaren Offenbarung nichts im Wege. Nur müsse man, um die wahre von der falschen zu unterscheiden, auf die Kriterien derselben sorgfältig achten. Zu diesen zählt nun Wolff in erster Linie die Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung: sie muß Dinge enthalten, welche dem Menschen zu wissen nothwendig sind, und welche er auf andere (natürliche) Art nicht erfahren könnte. Denn da das Wunder, wie sehr auch der Allmacht möglich, doch immerhin eine große Störung des geordneten Weltlaufs sei, so könne Gott nur durch dringliche Gründe zu diesem außerordentlichen Machtakt bewogen werden. Wo also der Inhalt einer Offenbarung nicht dem Menschen zu wissen nöthig oder dieß Wissen auf natürlichem Wege einfacher zu bewirken wäre, da würde das Offenbarungswunder ein Luxus sein, der für die göttliche Oekonomie, in der nichts überflüssiges vorkommen dürfe, sich nicht ziemte. Ferner wird untersucht, von welcher Beschaffenheit der Inhalt und die Form einer wahren göttlichen Offenbarung sein müsse? Er muß vor allem Gottes würdig sein, nicht im Widerspruch stehen mit seinen Attributen (die also dem Menschen schon abgesehen von Offenbarung bekannt sein müssen). Er darf keine inneren Widersprüche enthalten, welche immer auf konfusen Vorstellungen beruhen, die Gott nicht haben kann. Auch mit den Prinzipien der Vernunft d. h. den nothwendigen Wahrheiten und mit den Thatsachen der sicheren Erfahrung darf er nicht im Widerspruch stehen; denn was dem Wirklichen oder dem Nothwendigen widerspricht, das ist einfach unmöglich, also kann es nicht Inhalt göttlicher Offenbarung sein, da Gott irrthumslos ist. Kann aber hiernach die Offenbarung nicht wider die Vernunft sein, so kann sie doch, wie Wolff mit Leibniz glaubt, über die Vernunft gehen oder solche Dinge enthalten, welche den Prinzipien der Vernunft zwar nicht widersprechen, aber sich auch nicht aus ihnen beweisen oder erklären lassen. Dieß sind die Offenbarungsgeheimnisse oder Mysterien, welche eben darum, weil sie aus Vernunftprinzipien,

also auf natürlichem Wege nicht erkennbar sind, in der Offenbarung ihren richtigen Ort haben; sie widersprechen nicht den nothwendigen Wahrheiten, sondern höchstens den zufälligen, welche, wie die Naturgesetze, bloß von bedingter Geltung sind, also die Ausnahmen der Wunder gestatten; z. B. die Wahrheit, daß keine Jungfrau ohne Mann gebäre, gilt nur für den ordentlichen Naturlauf, hebt also die Möglichkeit des außerordentlichen Falls der wunderbaren Erzeugung Christi nicht auf. — Was dann die Form der Offenbarung betrifft, so wird zunächst eingehend besprochen, in welchem Fall ein Traum oder eine Vision für natürlich, in welchem für übernatürlich gewirkt zu betrachten sei; auch die Möglichkeit, daß eine Erscheinung zum Theil natürlich, zum Theil übernatürlich zu erklären sei, dürfe nicht unbeachtet bleiben, da eine solche Verbindung ganz dem Zweck des Wunders entspreche, das Unvermögen der Natur zur Erreichung eines göttlichen Zwecks zu ergänzen. Uebrigens müssen die Worte, welcher die Offenbarung sich bedient, in der Art gewählt sein, daß der Hörer den Sinn des redenden Gottes zweifellos versteht; es dürfen ihrer nicht mehr und nicht weniger sein, als für das Verständniß nöthig ist; die Worte müssen genau in dem herkömmlichen und dem Hörer bekannten Sinn gemeint sein; endlich muß auch noch der Offenbarungsstyl nicht weniger den Regeln der allgemeinen Grammatik als der rationalen Rhetorik entsprechen, da es unzweckmäßig und also für Gott unziemlich wäre, sich einer inkorrekten Sprachweise zu bedienen!

So hat Wolff die Anerkennung einer übernatürlichen Offenbarung, sowenig er sie bestreiten oder bezweifeln wollte, thatsächlich unmöglich gemacht, indem er sie von Bedingungen abhängig machte, die nirgends in der heiligen Geschichte erfüllt sind, nirgends erfüllt sein können. Es war nur ein Schritt von hier bis zur völligen Leugnung aller übernatürlichen Offenbarung im bisher üblichen Sinn. Und dieser Schritt mußte nothwendig vollzogen werden, um endlich einmal gründlich mit dem bisher immer vorausgesetzten falschen, weil äußerlich mechanischen Offenbarungsbegriff aufzuräumen und dadurch freien Raum zu schaffen für eine neue, tiefere und fruchtbarere Betrachtungsweise, für welche sich das deistische Entweder göttlich — oder menschlich zu einem Sowohl göttlich — als auch menschlich auflöste.

Das Verdienst, diesen geschichtlich nothwendigen Schritt vom un-

klaren und halben zum ganzen und radikalen Rationalismus gethan und damit indirekt den Anlaß zu neuerer, tieferer Wendung des religionsphilosophischen Denkens (Lessing) gegeben zu haben, gebührt dem Deisten Reimarus. D. Fr. Strauß hat diesem Mann, in welchem er gewiß nicht mit Unrecht eine ihm selber nach Licht- wie Schattenseiten wahlverwandte Natur erkannte, ein Denkmal gesetzt in der Schrift: „Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes" (1862), aus welcher man eine ebenso klare Vorstellung bekommt von der Bedeutung dieses Mannes für seine Zeit als von der Schranke, die er mit seiner Zeit theilte.

Hatten Leibniz und Wolff die Vernunft als die natürliche Gottesoffenbarung der positiven geschichtlichen Offenbarung an die Seite gesetzt und den friedlichen Einklang beider mit mehr Eifer als Glück vertheidigt, so war Reimarus mit Leibniz' Gegner Bayle der Ansicht, daß Vernunft und Offenbarung sich völlig widersprechen; aber statt nun mit Bayle's zweideutiger Demuth die Vernunft der Autorität der Offenbarung zu unterwerfen, glaubte Reimarus vielmehr, daß die Vernunftreligion die einzig wahre sei und allein das Menschengeschlecht wahrhaft bessern und beglücken könne; um ihr Eingang zu verschaffen, wollte er „die Blendwerke der sogenannten geoffenbarten Religion" aufdecken und schrieb zu diesem Zweck unter dem eigenthümlichen Titel: „Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes" eine Kritik der biblischen Ueberlieferung, die an einschneidender und einseitiger Schärfe alles Aehnliche, sogar die Schriften der englischen Deisten, hinter sich zurückließ. Reimarus ging davon aus, daß bei den positiven Religionen der Glaube eines Jeden an die Wahrheit seiner Religion nur auf der Ueberlieferung seiner Väter, also im Grunde auf dem Zufall seiner Geburt beruhe, da er, wenn von andersgläubigen Eltern geboren, auch eine andere Religion für wahr halten würde. „Auf einen solchen Zufall nun, daß unsere Väter dieses und jenes geglaubt haben, muß ein vernünftiger Mensch seinen Glauben und seine Seligkeit nicht gründen; es bleibt uns nichts übrig, als die väterliche Religion, weil sie nach dem Zufall ebensowohl falsch sein könnte, mit Vernunft und ohne Vorurtheil zu untersuchen." Freilich gehöre dazu, gegenüber den anerzogenen Vorurtheilen und den damit verbündeten natürlichen Affekten der religiösen Furcht

und Hoffnung, eine ernste Kraftanstrengung, die nicht Jedermanns Sache sei.

Stützt sich die positive Religion auf Offenbarung, so erinnert Reimarus im Anschluß an Leibniz und den englischen Deisten Toland an den wesentlichen Unterschied zwischen dem Glauben an eine unmittelbare, selbsterfahrene Offenbarung und dem an eine bloß überlieferte Offenbarung, von welcher wir nur durch Versicherung Anderer etwas wissen. Im letztern Fall haben wir zunächst nur ein menschliches Zeugniß von einer göttlichen Offenbarung, welche die angeblichen Boten derselben gehabt zu haben behaupten; und dieses ihr Zeugniß muß also nach allen Regeln, wornach man sonst die Wahrheit eines menschlichen Zeugnisses untersucht, geprüft werden. Dabei muß theils die Glaubwürdigkeit der Zeugen, auch hinsichtlich ihres sittlichen Charakters, in Betracht gezogen, theils der Inhalt ihres Zeugnisses auf seine logische und ethische Möglichkeit hin geprüft werden. „Die Lehren und Vorschriften wahrer Boten Gottes müssen Gott anständig sein und zu des Menschen größerer Vollkommenheit und Glückseligkeit dienen. Was hingegen sich selbst oder andern offenbaren Wahrheiten, besonders den göttlichen Vollkommenheiten oder den Naturgesetzen widerspricht, kann keine göttliche Offenbarung sein. Das Widersprechende läßt sich durch kein Wunder auflösen und Laster können nicht wunderthätig in Tugenden verwandelt werden." Schon deßwegen können zweifelhafte oder unvernünftige Lehren niemals durch Wunder beglaubigt werden, weil wir ja von diesen ebenfalls nur durch fremde Zeugnisse von höchst zweifelhafter Art etwas wissen können. „Warum sollen wir denn solche wankende Fakta zum Grunde der ganzen Religion legen, die der Erdichtung, der Leichtgläubigkeit, dem Betrug und Aberglauben so sehr unterworfen sind?" Es sind dieß wesentlich dieselben Kriterien, die schon Wolff als Kanon der Beurtheilung jeder vorgeblichen Offenbarung aufgestellt hatte; nur hinsichtlich der Wunder weicht Reimarus insofern von jenem ab, als er das den Naturgesetzen Widersprechende für unmöglich hält, womit er in der That nur die Consequenz von Wolff's Metaphysik gezogen hat, welcher jener durch die unhaltbare Fiktion der „Zufälligkeit" der Naturgesetze und Weltordnung entgehen zu können meinte. Uebrigens hatte ja auch Wolff den Grundsatz aufgestellt, daß man vorgebliche Offenbarungen, deren natürlicher Ursprung sich aufzeigen

lasse, nicht für übernatürliche Wirkungen halten dürfe*). Von diesem Grundsatz machte Reimarus die Anwendung in seiner Kritik der biblischen Geschichte, indem er nachzuweisen suchte, daß die vermeintlich übernatürlichen Offenbarungen und Wundergeschichten sich natürlich erklären lassen, somit ihr Anspruch auf göttlichen Ursprung unglaubwürdig, also ein falsches Vorgeben, ein Betrug sei. Die ungeheure Einseitigkeit seines kritischen Verfahrens und das Verfehlte der dadurch gewonnenen Resultate erkennt man jetzt freilich allgemein; aber es wäre gut, sich auch den Grund dieser Irrthümer klar zu machen, weil man sonst, wie vielfache Erfahrung lehrt, gar zu leicht versucht ist, mit dem Irrigen auch das Wahre an diesem Standpunkt zu verwerfen und damit die Errungenschaft des letzten Jahrhunderts wieder preiszugeben.

Der Irrthum des Reimarus bestand nicht darin, daß er auch auf die biblische Geschichte die Grundsätze vernünftiger Prüfung angewandt wissen wollte — dieß war vielmehr sein Recht, auf welches der Mensch, so gewiß er zu einem vernünftigen Wesen geschaffen ist, nicht auf die Dauer verzichten kann und darf; sein Irrthum bestand vielmehr darin, daß er von den Grundsätzen der vernünftigen Kritik noch einen höchst mangelhaften Begriff hatte und daher seine Methode noch nicht wahrhaft und konsequent kritisch, sondern das bunteste Gemisch von Kritik und Kritiklosigkeit, von unbewiesenen Voraussetzungen und willkürlichen Hypothesen war, in welchen der naive Subjektivismus des aufgeklärten Verstandes sein zucht- und schrankenloses Spiel trieb. Wo die biblischen Quellen von übernatürlichen Vorgängen erzählen, pflegte Reimarus die übernatürliche Motivirung zwar zu streichen, den Rest aber als wirkliche Geschichte festzuhalten und nur in seiner Art natürlich zu erklären, wobei Zufall und Irrthum, künstliche Veranstaltung und bewußte Täuschung die Hauptfaktoren bilden; es fällt ihm gar nicht ein, zu fragen, woher er denn das Recht nehme, eine Erzählung, an welcher gerade die Hauptsache, das Wunder, unglaubhaft sei, im Uebrigen doch noch für ein geschichtliches Faktum zu halten; er denkt nicht daran, daß ja auch die ganze Erzählung eine Sage sein könnte, die gar nicht auf Geschichte beruhen und darum doch auch nicht willkürlich und für bestimmte Zwecke Einzelner

*) Theol. nat. I, § 468.

erdichtet und erfunden sein müßte; für die Welt der Sage, des Mythus, des nationalen und religiösen Epos hatte eben die kalte phantasielose Verständigkeit der Aufklärung überhaupt kein Verständniß. Am wenigsten dachte Reimarus daran, daß bei geschichtlicher Kritik vor Allem die Quellen selbst nach ihrem Alter und Ursprung, ihrem Charakter und Werth untersucht werden müssen, ehe man über die Geschichtlichkeit des darin Berichteten ein bestimmtes Urtheil fällen kann. Es war der Halle'sche Theolog Semler, der auf diesen Punkt die Aufmerksamkeit lenkte und damit die biblische Kritik von der tumultuarischen Willkür eines Reimarus zurück- und in das geordnete Geleise methodischer Forschung einführte.

Nächst diesem formalen Grundfehler der kritischen Methode oder vielmehr Methodenlosigkeit lag der materiale Irrthum des Reimarus in dem dogmatischen Deismus, den er mit Wolff und der Popularphilosophie seiner Zeit theilte, und der ihm nur die Alternative offenließ, in der biblischen Geschichte, ihren Personen, Lehren und Vorgängen entweder nur göttliche und direkt göttliche Botschaften und Machtwirkungen oder rein menschliche Behauptungen und Machereien zu finden, in jenem Fall Alles vollkommen bis auf den Buchstaben wahr und unfehlbar, in diesem das Meiste von Grund aus erlogen. Es fehlte diesem hölzernen Dogmatismus der Begriff der Relativität, welcher die abstrakten Gegensätze als korrelate, zusammengehörige Seiten derselben Sache erscheinen läßt, und der Begriff der Entwicklung, der im Werdenden das Sein und Nichtsein verbunden zeigt; es fehlte diesem starren Deismus mit einem Wort der Begriff einer solchen göttlichen Offenbarung, die nicht als fertige an den Menschen von außen herantritt, sondern die sich im Menschen, in der Entwicklung seiner religiösen Anlage vollzieht und eben deßwegen auf jedem Punkt eine göttliche und eine menschliche Seite zumal hat, die nirgends ganz ohne Wahrheit, nirgends aber auch die ganze reine Wahrheit ist. Diesen Gedanken — den Angelpunkt der modernen Religionsphilosophie — hat Lessing in der „Erziehung des Menschengeschlechts" angedeutet und die spekulative Philosophie hat ihn als reifste Frucht des Kant'schen Kriticismus gezeitigt.

Der Mangel alles geschichtlichen Sinnes, die Unfähigkeit, aus sich selbst herauszugehen und sich in den Geist der Zeiten, Völker und Religionen hinein zu versetzen, hat zwar in Reimarus' „Schutz-

schrift für die vernünftigen Verehrer Gottes" einen besonders auffälligen und grellen Ausdruck gefunden, ist aber ihm keineswegs ausschließlich eigen, sondern bildet den gemeinsamen Grundzug der Denkart des 18. Jahrhunderts, die eigenthümliche Schranke seiner Aufklärung, die natürliche Kehrseite seiner Stärke, der selbstbewußten und selbstvertrauenden Verstandesklarheit. Es ist der disjunktive logische Verstand, der überall nur ein Entweder — oder, Licht oder Finsterniß, Wahrheit oder Irrthum sieht; und da er nun in seinen klaren und deutlichen Begriffen die Wahrheit selbst zu besitzen überzeugt ist, so versteht es sich ihm von selbst, daß Alles, was nicht zu seinen Begriffen paßt, verkehrt und falsch sein müsse. Geblendet von seinem eigenen Licht, wird dieser subjektive Verstand blind für die reiche Welt des objektiven Geistes, für die Geschichte; er vermag in den bunten und wechselnden Bildern ihres mannigfachen individuellen Lebens kein eigenartiges Recht des Besonderen, keinen natürlichen Stufengang vom Niederen zum Höheren, kein Gesetz der Entwicklung, keine immanente Vernunft zu entdecken, weil er überhaupt keinen natürlich bedingten, individuell angelegten und aus der Naturanlage sich entwickelnden Geist kennt, sondern den Geist nur als den einfachen und einförmigen, in sich selbst immer gleichbleibenden Gegensatz zur Natur begreift, als den mathematischen Verstand, dessen Formeln immer und überall dieselben, aber auch immer gleich einförmig und überall gleich leer sind. Am wenigsten natürlich unter allen Gebilden der Geschichte vermochte diese nivellirende Verstandesaufklärung der Religion gerecht zu werden, deren lebensvollste Erscheinungen nicht aus dem Verstand, sondern aus dem Herzen stammen und nicht in deutliche Begriffe, sondern in phantasievolle Bilder und räthselhafte Symbole sich kleiden. Daher wurde die Aufklärung gegenüber der positiven Religion in ihren verschiedenen kirchlichen Gestaltungen ebenso exklusiv und unduldsam in ihrer Art, wie die Orthodoxie gegenüber den Heterodoxen es zu sein pflegt, nur daß allerdings die Intoleranz der Aufklärung ihre Gegner nicht als Gottlose und Ungläubige haßte, sondern als Irrende, im Aberglauben Befangene bedauerte. Hierbei machte es auch keinen wesentlichen Unterschied, ob man die positive Religion der christlichen Kirche direkt und rundweg verwarf, um an ihre Stelle die reine Vernunftreligion zu setzen, wie dieß Reimarus wollte; oder ob man mit der Mehrzahl

der Aufgeklärten die positive Religion zwar nominell gelten ließ, aber sie so sehr alles eigenthümlichen Inhalts entleerte, daß sie faktisch auf die abgeblaßte Vernunftreligion des Deismus hinauskam. Im aufgeklärten Glauben an Gott, Vorsehung und Unsterblichkeit konnte sich nicht nur Katholik und Protestant, sondern auch Christ und Jude eins fühlen. Es ist bezeichnend, daß es der jüdische Philosoph Moses Mendelsohn gewesen ist, in dessen beredter Popularisirung der Leibniz-Wolff'schen Beweise für das Dasein Gottes und für die Unsterblichkeit die Aufklärung den zutreffendsten Ausdruck ihrer Ueberzeugung erkannte.

Die Deutsche Aufklärung war hiermit vom Leibniz-Wolff'schen Rationalismus aus zu demselben religiösen Standpunkt gelangt, welchen die englischen Deisten oder „Freidenker" (wie sie selber sich nannten) auf Grund des Empirismus eines Bako und Locke schon seit Mitte des 17. Jahrhunderts betreten hatten. Es war ganz natürlich, daß die beiden, verschiedenen Quellen zwar entsprungenen, aber wesentlich in gleicher Richtung gehenden Strömungeu sich vielfach berührten. Hier dürfte daher ein vergleichender Blick auf dieses nahverwandte Seitenstück der deutschen Aufklärung am Orte sein.

---

4. Der englische Deismus*).

Als Anfänger des englischen Deismus gilt Herbert von Cherbury, ein praktischer Weltmann, der auf seinen vielen Reisen die verschiedenen Religionsparteien aller Kirchen kennen gelernt hatte, und angesichts des Widerspruchs und Haders Aller mit Allen zu der Frage gekommen war: Was ist Wahrheit? wo liegt die sichere Gewähr einer allgemein giltigen Wahrheit? Die Antwort darauf suchte er in seiner Schrift zu geben: „Ueber die Wahrheit und ihr Verhältniß zur Offenbarung, zur Wahrscheinlichkeit, Möglichkeit und Falschheit" (1624). Er findet die Prinzipien der Erkenntniß in „angeborenen Gemeinbegriffen", die als Voraussetzung und Bedin-

*) Lechler, Geschichte des engl. Deismus. Stuttgart, 1841. E. Pfleiderer, Empirismus und Skepsis in D. Humes Philosophie als abschließender Zersetzung der englischen Erkenntnißlehre, Moral und Religionswissenschaft. Berlin, 1874.

gung der Erfahrung nicht deren Frucht sein können; als Merkmal derselben bezeichnet er die allgemeine Uebereinstimmung, die bezüglich ihrer Geltung bei allen Menschen herrsche. Auf ihnen ruht auch Moral und Religion. Diese ist dem Menschen wesentlich, das unterscheidende Merkmal seines Menschseins, daher auch allen Menschen gemein; Atheisten gibt es eigentlich nur scheinbar, sofern sie meistens nur bestimmte Vorstellungen über Gott verwerfen; wer es aber wirklich wäre, der verleugnete die menschliche Vernunft selbst. Der Zweck der Religion ist, die Menschen zum Guten zu verpflichten und in Eintracht unter einander zu erhalten. Wenn diesem Zweck so viele religiöse Ueberlieferungen nicht entsprechen, so sind daran nur die falschen Zusätze schuldig, welche die Menschen zu dem wahren Kern der Religion hinzugefügt haben. Um diesen Kern zu finden, darf man nur die Gemeinbegriffe aufsuchen, über welche in allen Religionen Uebereinstimmung herrscht. Herbert glaubte ihn gefunden zu haben in den fünf „wahrhaft katholischen Wahrheiten": daß ein Gott sei, daß der Mensch ihn zu verehren verpflichtet sei, daß die Hauptsache der Gottesverehrung Tugend und Frömmigkeit sei, daß dazu auch die Bereuung und Gutmachung der Sünden gehöre, und endlich, daß es lohnende und strafende Vergeltung im Diesseits und Jenseits gebe. Eine Ableitung dieser fünf Sätze hat Herbert nirgends gegeben oder auch nur versucht; er gründet sie echt empiristisch auf die „allgemeine Uebereinstimmung", die aber freilich ebenfalls bloß vorausgesetzt, keineswegs bewiesen wird, wie sie denn auch nicht beweisbar wäre.

Ist dieß der Kern der Religion, so fragt sich, wie wir ihre Wirklichkeit in der Geschichte zu begreifen haben? Dieser Frage hat Herbert das Buch: „Ueber die Religion der Heiden und die Gründe ihrer Irrthümer" gewidmet (1645). Den Ursprung der Religion haben wir, so führt er hier aus, in einer doppelten Offenbarung zu suchen: einer inneren und äußeren. Jene besteht darin, daß Gott die Sehnsucht nach einem ewigen Leben und seligeren Zustand Allen ins Herz gelegt und damit sich selbst, der der Selige und Ewige selber ist, „stillschweigend angedeutet" hat; diese aber darin, daß er sich kundgethan hat in dem großen Werke der Welt, in welchem nur der Unverstand ein Werk höchster Vernunft verkennen könnte. Da nun unter allen Weltdingen die Himmelskörper und unter diesen be-

sonders die Sonne das herrlichste Bild des ewigen und seligen Lebens der Gottheit darstellen, so haben die Alten Gott unter dem Bilde dieser seiner höchsten Abbilder verehrt, wobei ihnen jedoch das Sinnliche nicht als das Göttliche selbst galt, sondern nur als dessen Bild und Körper; „in der körperlichen Natur des Himmels verehrten sie dessen Seele, in der Seele des Himmels Gott selbst." In dieser ihrer Urperiode war nun nach Herbert's Meinung die Religion noch rein und unverdorben, sittliche Gottesverehrung im Sinne jener fünf Sätze der allgemeinen Religion, auch ihr Bilderdienst nur harmlose Symbolik. Nun aber trat die Verderbniß der reinen Urreligion dadurch ein, daß die Priester in ihrem selbstischen Interesse allerlei Ceremonien und Lehren aufbrachten, wodurch der wahre Kern der Religion bald ganz verdunkelt wurde. Die Priester gaben nehmlich vor, daß man Gott als obersten Herrn durch besondere Dienste verehren und auch ihnen selbst als Gottes obersten Dienern höhere Ehre erweisen müsse; indem sie so das Volk zu abergläubischen Culten beredeten, führten sie auch abergläubische Fabeln über allerlei Nebengötter ein. Mit den Priestern verbanden sich in Ausführung und Befestigung dieser Irrlehren auch die Philosophen und Dichter in ihrer Mehrheit; doch fanden sich unter diesen immer wieder Einzelne, welche die reine Wahrheit erkannten und vor den priesterlichen Satzungen voranstellten. Zeigt so die Geschichte des Heidenthums einen Prozeß von wachsender Verderbniß einer wahren und reinen Urreligion, so hat sich nach Herberts Ueberzeugung derselbe Gang der Dinge auch im Christenthum wiederholt. Dieses verdankte seinen Sieg über die andern Religionen seiner anfänglichen Reinheit von ihren Priesterzuthaten, indem es aus ihrer Verunstaltung die fünf Kernwahrheiten der Religion wieder ans Licht zog; aber auch hier trat bald wieder derselbe Verschlechterungsprozeß ein, indem die Priesterschaft allerlei Glaubensartikel, Bräuche und Institutionen einführte, durch welche die sittliche Wirkung der Religion abgeschwächt wurde.

Diese Theorie ist vorbildlich für die ganze Denkart der englischen wie der deutschen Aufklärung: es fehlt nicht an geistvollen und beachtenswerthen Ansätzen zur vernünftigen Erklärung der Religion aus dem Wesen des Menschen, seinem praktischen Bedürfniß und seinem poetisch-symbolisirenden Weltbild. Aber eine richtige Entwicklung dieser Ansätze wird dann sofort unmöglich gemacht durch

die ungeheure Voraussetzung, es müsse die Urreligion identisch sein mit der allgemeinen und reinen Vernunftreligion, oder die Vernunft der Aufklärung müsse auch schon die der Urmenschen gewesen sein, was also dieser nicht entspreche in der Geschichte der Religion, könne nur das Erzeugniß absichtlicher Erfindung und böswilliger Täuschung sein! Das ist der sprechendste Beleg für die oben besprochene Unfähigkeit der Aufklärung, von ihren fertigen Verstandesbegriffen zu abstrahiren, und sich in die Geschichte zu versetzen, die Vernunft als werdende zu begreifen, und den verschiedenartigen Stufen ihrer Entwicklung und Formen ihrer Individualisirung gerecht zu werden.

Während der Empirismus Herberts noch ein idealistisches Element in sich schloß, wurde er bei Thomas Hobbes zum vollen Naturalismus; gleichwohl — und dieß ist das Merkwürdige an diesem diplomatischen Philosophen — wußte er von seinen radikalen Prämissen aus zu sehr konservativen Ansichten über Staat und Kirche zu gelangen*). Wie nach Hobbes alles unser Wissen aus der Sinnesempfindung stammt, so auch haben unsere moralischen und religiösen Vorstellungen sinnlich-selbstische Triebe und Affekte zu ihrer Wurzel. Furcht vor feindlichen Menschen ist es gewesen, was die Urmenschen bewogen hat, den Naturstand des Krieges Aller wider Alle aufzugeben und ihre an sich unbeschränkten natürlichen Rechte einem Einzelnen zu übertragen, der dann fortan allein zu bestimmen hat, was als recht und unrecht, als Tugend und Laster zu gelten habe: Dieß der Grund der Entstehung der staatlichen Gesellschaft. Ebenso ist ursprünglich die Furcht vor unsichtbaren feindlichen Mächten, von welchen das Wohl und Wehe des Lebens abzuhängen scheint, das Motiv der Annahme und Verehrung von Götterwesen, die man sich nach Analogie von Traumbildern als körperlose Geister vorstellte. Zwar will Hobbes die Existenz eines Gottes als des Urhebers der Welt nicht in Zweifel ziehen; aber er glaubt, daß wir über ihn schlechterdings nichts wissen können, da auch Offenbarung unerweislich sei und nur auf Autorität hin angenommen werde. Also Unwissenheit und Furcht, die ein dunkles Abhängigkeitsgefühl erzeugen, sind nach Hobbes die psychologischen Wurzeln der Religion. Wie

*) Es kommt hier vorzüglich in Betracht seine Schrift: Leviathan oder Wesen, Form und Macht eines bürgerlichen und kirchlichen Gemeinwesens (1651).

aber kommt es von hier aus zu den positiven Religionen? Auf ganz analoge Art, wie zu den positiven Rechtsgemeinschaften oder Staaten: wie diese entstehen durch Uebertragung der Naturrechte Aller auf Einen, so auch entsteht die Religionsgemeinschaft oder „geformte Religion" dadurch, daß die Menge unter Verzicht aller Einzelnen auf eigene Meinungen die Feststellung gemeinsam geltender Worte und Handlungen der Gottesverehrung solchen Einzelnen überläßt, zu welchen sie das Vertrauen hat, daß sie unter göttlichem Auftrag handeln. Diese religiösen Autoritäten müssen aber nach Hobbes nothwendig mit den politischen in denselben Personen vereinigt sein, seien diese nun Staatsgründer, welche die Religion als Bestandtheil des Staates festsetzen, oder Religionsstifter, welche den Staat als Bestandtheil der Religion gründen. Immer beruht die Geltung der religiösen Autorität auf gesellschaftlicher Sanktion und da mit der Gewalt öffentlicher Sanktion nur der Staat ausgerüstet ist, so ist der souveräne Repräsentant der Staatsgewalt zugleich die oberste religiöse Autorität, von welcher auch alle kirchlichen Handlungen so gut wie die der bürgerlichen Obrigkeit emaniren. Staat und Kirche, Obrigkeit und Priesterthum sind also ein und dasselbe Ding, nur von verschiedenen Seiten betrachtet. Der souveräne Staat bestimmt ebensogut den Glauben und die Gottesverehrung wie das übrige Leben seiner Bürger. Wie es nichts an sich Gutes oder Böses gibt, sondern diese Begriffe auf der Festsetzung der Gesellschaft beruhen, so gibt es auch keine an sich wahre oder falsche Religion, sondern was die Gesellschaft festgesetzt und anerkannt hat, ist der rechte Glaube und alles Andere verwerflich; von Glaubensfreiheit kann keine Rede sein.

Diese philosophische Begründung des Cäsaropapismus findet zunächst ihre äußere Erklärung in der englischen Geschichte von Heinrich VIII bis Cromwell. Ihr tieferer Grund aber liegt in der natürlichen Wahlverwandtschaft des skeptischen Naturalismus, der jede innere Gewißheit des Geistes von der Wahrheit leugnet, mit dem absoluten Positivismus, der in geschichtlichen Autoritäten zufälligster Art die alleinige Stütze des Glaubens und der Sitte sucht.

Seine bestimmtere philosophische Begründung erhielt indeß der englische Deismus erst durch John Locke, der hier eine analoge

Stellung einnimmt, wie Wolff in der deutschen Aufklärung. Aber Wolff war dogmatischer Rationalist, und Locke ist Empirist. Hat jener aus dem Begriff Gottes seine Existenz und Attribute zu beweisen gesucht, so geht Locke von dem empiristischen Grundsatz aus, daß es keine angeborenen Ideen gebe, daß die Seele ursprünglich tabula rasa sei und alle ihre Vorstellungen aus der äußeren und inneren Erfahrung, alle ihre Erkenntniß aus der Combination dieser einfachen Vorstellungen gewinne. Demgemäß verwirft Locke auch die Behauptung, daß die Gottesidee dem Menschen angeboren und nothwendig eigenthümlich sei; schon die Erfahrung lehre das Gegentheil. Denn es gebe, meint er, Völker, welchen der Gottesbegriff fremd sei, und zudem herrsche unter den verschiedenen Völkern die größte Meinungsverschiedenheit über das Wesen Gottes. Auch der Gottesbegriff entsteht uns nach Locke aus Erfahrung und Reflexion, wir bilden ihn durch Combination und Erweiterung der vorzüglichsten Eigenschaften, die uns die Erfahrung an uns und andern Wesen wahrnehmen läßt. Daß aber ein so vorgestelltes ideales Wesen auch wirklich existire, erschließen wir via causalitatis aus dem Dasein der Welt und unserer selbst; dieses setzt eine Ursache voraus, welche in einem höchst mächtigen und zugleich, weil Denkendes nicht vom Nichtdenkenden hervorgebracht sein kann, in einem höchst intelligenten Wesen liegen muß. Eine bestimmtere Erkenntniß des göttlichen Wesens jedoch, wie sie Wolff in der Theologia naturalis so ausführlich beschreibt, hält Locke nicht für möglich.

Hingegen kommen diese beiden Philosophen einander sehr nahe in der für die Stellung zur positiven Religion entscheidenden Frage nach der Offenbarung. Auch Locke hält eine übernatürliche Offenbarung für möglich und im Christenthum wirklich gegeben, aber er betont eben so sehr und noch konsequenter als Wolff, daß dieselbe mit der natürlichen Offenbarung, die Gott uns in unserer Vernunft gegeben habe, in keinerlei Widerspruch stehen dürfe. Nur diese ist uns ja unmittelbar gewiß und die Grundlage aller unserer Erkenntniß; deßhalb kann keine Offenbarung Gültigkeit haben, die unserem klaren und bestimmten Wissen widerspricht, weil damit alle Prinzipien des Wissens untergraben wären. Die übernatürliche Offenbarung zu erkennen, ist überhaupt schwer; über die unmittelbare, die in einem Eindruck Gottes auf des Menschen Seele besteht, läßt

sich gar nichts bestimmtes sagen; die mittelbare aber, von welcher wir nur durch Andere etwas wissen, ist eben darum viel weniger sicher als die Kenntniß, die wir auf natürlichem Wege infolge Uebereinstimmung unserer eigenen Ideen haben. Wer also die Vernunft aufheben will, um der Offenbarung Raum zu machen, ist ein thörichter Schwärmer, der in Wahrheit beide aufhebt, um an ihre Stelle die grundlosen Einbildungen seines Hirns zu setzen; er handelt ebenso sinnlos, wie wenn er einen bereden wollte, seine Augen auszustechen, um das entfernte Licht eines unsichtbaren Sternes durch ein Fernrohr desto besser in sich aufnehmen zu können. Die Offenbarung gleicht also nach diesem Bilde dem Fernrohr, durch welches die eigene Sehkraft und Thätigkeit des natürlichen Auges, der Vernunft, nicht aufgehoben, sondern unterstützt wird, um noch weiter und besser zu sehen, als es dem bloßen Auge für sich allein möglich wäre. Nur in diesem ganz relativen Sinn geht die im Christenthum gegebene Offenbarung nach Locke über die Vernunft hinaus, nicht aber in dem absoluten Sinn, wie noch bei Wolff; sie enthält nicht rein übervernünftige, stets unbegreifliche Mysterien und Wunder, sondern sie enthält wesentlich dasselbe, was auch Gegenstand der vernünftigen Erkenntniß werden kann und soll, aber sie hat den doppelten (formalen) Vorzug, daß sie Wahrheiten, auf welche die Vernunft erst viel später gekommen wäre, früher mittheilt, und daß sie dieselben, die sonst nur den tiefer Denkenden erreichbar gewesen wären, in einer für Alle faßlichen und überzeugenden Weise mittheilt. Genau dieß wird uns als die Ansicht Lessings und Kants wieder begegnen; es ist aber bemerkenswerth, daß der Empirist Locke das rationelle Prinzip hier konsequenter und kritischer durchführt, als die dogmatischen Rationalisten Leibniz und Wolff. Es entspricht dem, daß auch Lockes Ansicht vom Wesen des Christenthums jenen näher steht als diesen. In seiner Schrift: „Vernünftigkeit des Christenthums, wie es in der Schrift überliefert ist" (1695) führt Locke aus, daß das Christenthum wesentlich nichts anderes sei als ein neues, reineres Sittengesetz verbunden mit den stärksten Motiven seiner Erfüllung in der Hoffnung himmlischer Seligkeit, was inhaltlich zwar nicht über die Vernunft hinausgehe, doch aber in der Form seiner positiven Kundmachung auf übernatürlicher Offenbarung beruhe. Der Glaube an die übernatürliche Offenbarung ist

also hiernach die historisch nothwendige Introduktionsform, unter welcher die an sich auch vernünftig erkennbaren sittlichen Wahrheiten nebst ihren religiösen Stützen praktische Autorität für eine Religionsgemeinde werden konnten und bleiben können.

Von Hobbes unterscheidet sich Locke bei aller Verwandtschaft in den allgemeinen philosophischen Prinzipien doch sehr bestimmt in den praktischen Consequenzen. Er verwirft aufs entschiedenste den Cäsaropapismus, dem Hobbes das Wort redet; „wer beide, Staat und Kirche, vermischt," sagt Locke, „der mengt das Entgegengesetzteste, Himmel und Erde unter einander." Ganz im Sinn Spinoza's zeigt er, daß die Duldung der verschiedenen Glaubensmeinungen ebensosehr im Interesse des Staats sei, dem sie allein den inneren Frieden wahre, wie sie dem Wesen der christlichen Kirche entspreche, die ein freier Verein der Ueberzeugungen ist und zum Zweck hat das Leben nach den Gesetzen der Tugend, im bestimmten Unterschied vom Staat, der es mit äußeren Handlungen, nicht mit inneren Ueberzeugungen zu thun hat, und der also auch alle Meinungen, soweit sie nicht praktisch bedenklich werden, zu dulden hat.

In dieser Vertheidigung der Toleranz, der Denkfreiheit und allgemeinen Humanität stand der Graf von Shaftesbury, einer der geistvollsten und liebenswürdigsten Schriftsteller nicht bloß seiner Zeit, ganz auf Seiten Locke's, soweit er sich auch von dessen philosophischen Prinzipien sonst entfernte*). Wer einmal, sagt er, die Gewohnheit des Denkens aufrichtig lieb gewonnen hat, der wird nicht vor einem Grenzpfahl mit der Aufschrift: Ne plus ultra! Halt machen. Unser eigener Gedanke ist es, der unser Denken einschränken muß, und ob der einschränkende Gedanke richtig sei, wie können wir das je beurtheilen, ohne ihn frei zu prüfen? Die auf fremden Befehl oder aus Furcht im Denken Halt machen, gleichen den Lastthieren, die auf's Wort des Fuhrmanns stille stehen. Diese „Halbdenker" sind unter allen sogenannten verstandbegabten Geschöpfen die abgeschmacktesten, elendesten und verkehrtesten. — Shaftesbury's Denken bewegt

*) Seine moralischen und ästhetischen Abhandlungen hat er gesammelt herausgegeben u. d. T.: „Charakteristiken von Menschen, Sitten, Meinungen und Zeiten" 3 Bde. 1711. (Deutsch Leipzig 1776.) — Vgl. G. v. Gizycki: die Philosophie Shaftesbury's. 1876.

sich übrigens weniger in strengen philosophischen Argumentationen als in der freien Form geistreicher Conversation, der es nicht fehlt an dem Salze gesunden Humors und beißenden Witzes. Er stellte es geradezu als Regel auf, daß das Hauptkriterium der Wahrheit sei, daß sie die Probe des Lächerlichen bestehe; wobei er indeß wohl unterschieden wissen wollte zwischen der falschen und wahren, berechtigten Komik; dem wirklich Ernsthaften gegenüber wäre das Lachen selber das Lächerlichste, dagegen gebe es gegen jedwede Schwärmerei und Aberglauben keine wirksamere Waffe als die Komik. Diese „Probe des Lächerlichen" ist nichts anderes als das instinktive Urtheil des gesunden Menschenverstandes (sensus communis) über das Wahre und Verkehrte. Diesem seinem theoretischen Formalprinzip ganz entsprechend ist das praktische Materialprinzip seiner Weltanschauung das natürliche sittliche Gefühl (moral sense), dessen Autonomie Shaftesbury gleich entschieden gegen die Heteronomie religiöser Autoritäten wie gegen den Locke'schen Empirismus vertheidigte. Die Tugend, sagt er, ist nicht bloß eine willkürliche menschliche Festsetzung, sondern sie ist eine Realität in sich selbst, so gut wie die musikalische Harmonie oder die Symmetrie und Schönheit in der Natur. Wie der Sinn für diese nicht erst künstlich durch Erziehung in uns gemacht wird, sondern uns von Natur innewohnt, wenn auch nicht als fertige angeborene Idee, so doch als Instinkt, als unwillkürliches Wohlgefallen an der Harmonie des Schönen und Mißfallen am Häßlichen, ebenso ist uns auch der Sinn für das sittlich Gute von Natur eigen. Und zwar ist dieses dem Schönen insofern wesentlich verwandt, als es eben auch in der unserer menschlichen Natur wahrhaft entsprechenden Harmonie unserer Affekte besteht. Zweierlei Affekte nehmlich hat die Natur in uns angelegt: selbstische, welche auf das eigene Wohl gehen, und gesellige, welche Anderer Wohl erstreben; beide sind an sich gleichberechtigt und zum Gedeihen der Menschheit gleich zuträglich, vorausgesetzt, daß sie in der richtigen Proportion zu einander wirken. Indem wir nun auf das richtige oder unrichtige, geordnete oder ungeordnete Verhältniß unserer natürlichen Affekte und der aus ihnen entspringenden Handlungen reflektiren, wird diese Vorstellung selber wieder Gegenstand einer neuen Art von Affekten, welche Shaftesbury die Reflex-Affekte nennt, und in welchen er, weil sie Aeußerungen der Vernunft sind,

das eigentliche Unterscheidungsmerkmal des Menschen findet. Dieß sind die Affekte des sittlichen Wohlgefallens oder Mißfallens, der Achtung, Verehrung, Begeisterung oder des Gegentheils, welche die Grundlage der sittlichen Urtheile und Begriffe bilden, in welchen also die uns eingeborene (autonome) Norm des Sittlichen besteht: Wie nun aber die Tugend auf dem natürlichen Gefühl des sittlichen Wohlgefallens beruht und nichts anderes ist als diejenige Schönheit oder innere Harmonie der Seele, wie sie die wahre Natur des Menschen fordert, so ist sie auch von selbst schon der wahrhaft befriedigende Zustand des Menschen. Wie Gesundheit und Krankheit das Gefühl des sinnlichen Wohlseins oder Uebelseins in sich schließen, ebenso schließt Tugend und Laster das Gefühl geistigen Glücks oder Elends in sich; und eben darin, daß sie ihren Lohn unmittelbar in sich selbst, in dem geistigen Selbstgenuß der sittlichen Gesundheit und Schönheit besitzt, besteht die Würde und der Werth der Tugend.

Dieß sind die Grundgedanken von Shaftesbury's Moral, die ihr nächstes Vorbild in Jordano Bruno's Schrift über die „heroischen Affekte" und in Spinoza's Affektenlehre hat; mit diesem hat Shaftesbury besonders auch den reinen Idealismus gemein, mit welchem er jede Lohnsucht verwirft; in der Vergeltungslehre sieht er gerade die schwache Seite der religiösen Moral und, sofern es sich auf diese Motive stützt, auch des Christenthums, so hoch er sonst dasselbe wegen des echt sittlichen Prinzips der Liebe schätzt. „Wenn man Lohn und Strafe zu den Hauptbeweggründen der Pflicht macht, so wird die christliche Religion vernichtet und ihr größtes Prinzip, das der Liebe, verworfen und preisgegeben." Von den Frommen, welche sich zur Tugend nur so verstehen, wie die Kinder zur Arznei, wo Ruthe und Zuckerwerk die mächtigsten Motive sind, meint er, daß sie in der That noch erst Kinder seien und als solche behandelt zu werden verdienen; für sie bedürfe es allerdings der Erziehung durch die Motive des Lohnes und der Strafe, aber doch nur so lange, bis sie „eines höheren Unterrichts fähig sind und aus diesem knechtischen Zustand in den edlen Dienst der Neigung und Liebe gelangen". Unter diesem (Leibniz'schen) Gesichtspunkt der Pädagogie, der Akkommodation an das erst zur sittlichen Selbstbestimmung zu erziehende kindliche Bewußtsein läßt Shaftesbury auch das, was er für Unvollkommenheiten der positiven Religion hält, gelten; er erklärt es für

eine Forderung der Humanität, starke Wahrheiten vor schwachen Augen zu verbergen; er gesteht auch die politische Zweckmäßigkeit zu, daß das Volk in der Religion unter einer öffentlichen Führung stehe, mit welcher die Geistlichen als Staatsdiener vom Staat betraut werden. Aber soweit, wie Hobbes meinte, geht doch nach Shaftesbury das Recht der Obrigkeit nicht, daß sie gewisse religiöse Gesinnungen anbefehlen und alle freie Prüfung in Religionsangelegenheiten untersagen dürfte. Er kann in dieser Beziehung nicht umhin, die humane Toleranz des Alterthums gegen Glaubensmeinungen zu preisen gegenüber der neuen (christlichen) Art von Politik, welche die künftige Glückseligkeit der Menschen mehr in Betracht ziehe, als die gegenwärtige, und so aus übernatürlicher Nächstenliebe die natürliche Humanität verlasse und uns den Weg zeige, einander höchst fromm zu plagen, wodurch Antipathieen und ewiger Haß, wie sie aus keinem zeitlichen Interesse je entstehen konnten, erzeugt worden seien. Ueberhaupt scheint ihm die eifrige Sorge der Christen für die jenseitige Seligkeit nicht eben günstig auf die Förderung der rein menschlichen Tugenden, deren Interesse auf die irdischen Lebensverhältnisse geht, zu wirken, und er sieht hierin den Grund, warum im Christenthum so wenig Rücksicht auf die heroischen Tugenden der Freundschaft und Vaterlandsliebe genommen sei: sie gehen den nichts an, dessen Wandel im Himmel ist.

Bei all' dem will aber Shaftesbury doch die Moral keineswegs ganz von der Religion losmachen; ja er setzt beide in ein engeres Verhältniß, als es Spinoza und Kant thaten. Besteht die Tugend in der Ausbildung der auf alles Schöne und Gute gerichteten Vernunftaffekte, so kann es für sie nicht gleichgiltig sein, ob auch im Weltall selbst Schönheit und Güte gefunden werde oder nicht. Die melancholische Weltanschauung des Atheisten, welcher im Universum nur ein Muster von Unordnung sieht, kann gar leicht sein Gemüth verbittern und die Moralität schädigen, wogegen der Theist auch im Unglück durch den Gedanken an die Göttlichkeit aller Weltgesetze zur Ergebung in den Weltlauf bewogen und mit seinem Schicksal ausgesöhnt wird. Daher bestimmt Shaftesbury das Verhältniß der Tugend zur Frömmigkeit so, daß die erstere durch die letztere vollendet werde, denn wo diese fehle, könne nicht dieselbe Güte, Standhaftigkeit, Ordnung der Affekte, nicht dieselbe innere Gleichmäßigkeit und Ueber-

einstimmung sein. „Und so beruht die höchste Vollkommenheit der Tugend auf dem Glauben an einen Gott.“ Es ist hierin schon auch der Weg angedeutet, wie dieser Glaube unserem Geiste entsteht und befestigt wird. Nicht Furcht ist nach Shaftesbury der Grundaffekt der Religion, sondern die der Liebe verwandte Bewunderung der Schönheit und Ordnung der Welt. Es sind auch nicht die Wunder, auf deren — selbst wieder der Zeugen bedürftiges — Zeugniß der Glaube sich stützen könnte; diese Wundersucht bringt vielmehr nur Verwirrung in die Welt und vernichtet jene bewunderungswürdige Simplicität der Ordnung, woraus das eine unendliche und vollkommene Prinzip erkannt wird. Es ist eben die durchgängige Verknüpfung und Ordnung der Dinge, die wir in der Welt wahrnehmen, was auf einen einheitlichen Zweck dieses Systems und damit auf ein Prinzip dieser Einheit hinweist, welches wir in Analogie mit unserem eigenen Selbst, somit als ein vereinigendes denkendes Prinzip, als den Geist in dem großen Körper der Welt denken müssen, wenn wir auch keine bestimmtere Vorstellung uns davon bilden können. So viel aber ist nach Shaftesbury jedenfalls sicher, daß dieses geistige Prinzip, eben weil es das allgemeine ist und keine besonderen, entgegengesetzten Interessen haben kann, die vollkommene Güte ist und Alles für das allgemeine Wohl des Ganzen auf's Beste geordnet hat. Auch die scheinbaren Uebel der Welt sind, wie Shaftesbury ganz in der Weise von Bruno und Leibniz ausführt, nur für eine beschränkte, selbstisch engherzige Betrachtungsweise im Widerspruch mit der Güte der Welt, verschwinden dagegen, sobald man sich auf den Standpunkt des Ganzen und seiner ewigen, vollkommen weisen Gesetze stellt. Zu glauben, daß, was auch die Weltordnung hervorbringe, im Grunde gerecht und gut ist, und auch im Unglück nie an ihr irre werden, sondern sich ihrem Wirken willig ergeben, das ist nach Shaftesbury's ebenso tiefsinniger wie tieffrommer Weltanschauung die wahre Frömmigkeit und damit zugleich die Vollendung der Tugend. — Man muß anerkennen, daß diese Philosophie weit über das sonstige Niveau des Deismus hinausragt; wie sie Spinoza mit Leibniz verbindet, so steht sie am nächsten unseren Lessing und Herder, Schiller und Goethe.

Ein Jahr nach Locke's Buch über die „Vernünftigkeit des Christenthums“ erschien das berühmt gewordene Buch von John Toland:

„Christianity not mysterious, eine Abhandlung, welche zeigt, daß es im Evangelium nichts wider oder über die Vernunft gibt und daß keine christliche Lehre eigentlich ein Mysterium genannt werden kann" (1696). Daß das Christenthum durchaus vernünftig oder mit der Vernunftreligion durchaus im Einklang sei, sucht Toland in diesem Buch zu beweisen, indem er ausgeht von der Locke'schen Bestimmung des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung: die Offenbarung ist der Weg, durch welchen wir zur Kenntniß gewisser Wahrheiten kommen, aber der Grund unseres Glaubens an dieselben ist sie nicht, sondern dieß ist die Vernunft, welche überhaupt die einzige Grundlage aller unserer Gewißheit ist. Es müssen daher alle Lehren der Offenbarung mit ihr im Einklang stehen d. h. sie dürfen weder wider noch auch über die Vernunft sein. Sind auch religiöse Begriffe, wie Gott oder Ewigkeit, allerdings nicht vorstellbar, so sind sie darum doch, wie Toland richtig bemerkt, ganz wohl vernünftig denkbar, also keineswegs übervernünftige Geheimnisse. Wo aber das Evangelium von „Geheimnissen" redet, da versteht es darunter nicht unbegreifliche, sondern ganz wohlbegreifliche Dinge, die nur früher, vor der Offenbarung des Evangeliums, verborgen gewesen waren, jetzt aber infolge derselben gänzlich enthüllt, also nicht mehr Geheimnisse sind. In die ursprünglich ganz einfache und vernünftige Lehre Christi sind die Geheimnisse, die Unbegreiflichkeiten erst durch die Anbequemung der Kirchenlehren an jüdische und heidnische Mysterien und Philosopheme hineingekommen. Auch im Wesen des Glaubens liegt keine Forderung geheimnißvollen Inhalts; der Glaube ist ja kein blindes Annehmen, sondern eine auf vernünftige Gründe gebaute feste Ueberzeugung; Unverstandenes kann man auch nicht glauben, also setzt der Glaube ein begreifliches Wissen vom Gegenstand voraus. Durch diese Forderung der Rationalität des Glaubensinhalts soll übrigens nach Toland's Meinung der Wunderglaube nicht ausgeschlossen sein, da sich die Wunder als Wirkungen der die Naturkräfte nicht aufhebenden, sondern steigernden und leitenden übernatürlichen Macht Gottes wohl begreifen lassen. — Es ist dieß im Wesentlichen der in der Theologie unter dem Terminus des „rationalen Supranaturalismus" bekannte Standpunkt, der freilich, wie alle derartigen Vermittelungsformen, noch an einer gewissen Unklarheit und Inkonsequenz leidet, als Uebergangsstufe aber seine geschichtliche Bedeutung hat. Auch haben

Männer, wie Leibniz und Mosheim, Toland's Schrift hochgeschätzt. Später hat sich übrigens Toland einem naturalistischen Pantheismus zugewandt (in seinem „Pantheisticon", 1720), der für eine positive Würdigung der Religion keinen Raum mehr hatte.

Noch berühmter und einflußreicher als Tolands Buch über das geheimnißlose Christenthum wurde das von Matthews Tindal 1730 veröffentlichte Buch: „Christianity as old as the creation, das Christenthum so alt wie die Schöpfung oder das Evangelium eine Wiederbekanntmachung der Religion der Natur." Es gilt als der klassische Ausdruck der Hauptgedanken des Deismus, die „Bibel aller Deisten"; durch die deutsche Uebersetzung, welche der Wolffianer J. L. Schmidt im Jahr 1741 davon gab, wurde es auch von Einfluß auf die deutsche Aufklärung. Tindal geht von dem Satz aus, daß die wahre Religion nur die eine, Allen gemeinsame, in der menschlichen Natur selbst begründete Religion sein könne, von welcher er (dieß ist die stehende petitio principii in diesen Kreisen) voraussetzt, daß sie auch die ursprüngliche Religion gewesen sei. Sie ist inhaltlich mit der Sittlichkeit eins, welche besteht im Handeln nach der Vernunft der Dinge oder nach dem Gesetz der Natur; wenn nehmlich letzteres betrachtet wird als der Wille Gottes, so ist insofern dieß sittliche Handeln zugleich der „vernünftige Gottesdienst" oder die Religion, die dem Menschen so natürlich ist, wie seine Vernunft selber, und daher so unveränderlich dieselbe sein muß, wie die vernünftige Natur des Menschen immer dieselbe ist. Ebenso folgert Tindal aus der Vollkommenheit Gottes als der in sich befriedigten Güte, daß er kein anderes Gesetz den Menschen geben wollte, als das auf ihre Glückseligkeit abzweckende, welches für Alle und für immer dasselbe sein muß, da die menschliche Natur dieselbe ist. Alles, was von dieser allein wahren Natur abweicht, ist Aberglaube, dessen Quelle Tindal in dem Bestreben findet, das göttliche Wohlwollen durch besondere Frohndienste zu gewinnen, wobei der Pfaffenbetrug eine hervorragende Rolle gespielt haben soll.

Während nun die vorchristlichen Religionen alle ein Gemisch von wahrer Religion und Aberglauben waren, so hatte nach Tindal die Erscheinung Christi den Zweck, diesem korrumpirten Zustand der Religion gegenüber die ursprüngliche natürliche Religion „wieder bekannt zu machen" (republication, restauration), nicht zu dem Ge-

setz der Natur etwas Neues hinzuzuthun, sondern nur die falschen Zuthaten des Aberglaubens wieder wegzuschaffen. Das Christenthum ist also nur ein Neues gegenüber dem unmittelbar Vorhergehenden, aber es ist zugleich das Aelteste, nehmlich die Wiederherstellung des Ursprünglichen. Ist aber das Christenthum nichts anderes als die vernünftige Religion des natürlichen Gesetzes, so muß natürlich die Vernunft auch die Norm seiner Auslegung sein; daß dem wirklich so sei, dafür beruft sich Tindal einfach auf die allgemeine Praxis der Theologen, das Anstößige so lange umzudeuten und zu allegorisiren, bis es mit der Vernunft der Dinge stimmt. Die prüfende Vernunft findet freilich nach Tindal auch in der Schrift manches Irrige, z. B. die neutestamentlichen Weissagungen von der baldigen Wiederkunft Christi, welche seit 17 Jahrhunderten unerfüllt geblieben. Vollends auf die kirchlichen Dogmen ist er nicht gut zu sprechen: Diese Lehrgeheimnisse seien, meint er, nur vom Clerus eingeführt zur Beförderung des Aberglaubens; der auf sie gegründete Autoritätsglaube erscheint ihm als das Grundübel der Religion, wodurch die Vernunft abgedankt und die vernünftigen Motive des Handelns unwirksam gemacht werden, an deren Stelle sklavische Furcht und blinder Fanatismus treten. Bei all dem will aber Tindal doch kein Häretiker sein, glaubt vielmehr, daß Alle, soweit sie mit sich selbst einig seien, es auch mit ihm sein müssen.

Die Identität des Christenthums mit der moralischen Vernunftreligion war bei Tindal wie bei seinen Vorgängern mehr nur behauptet oder aus allgemeinen apriorischen Gründen bewiesen, als durch historische Untersuchung des urkundlichen Inhalts der christlichen Lehre nachgewiesen worden. Es lag aber bei dem empirischen Zug des englischen Denkens sehr nahe, daß die Aufmerksamkeit sich bald auch dieser historischen Nachweisung zuwandte; die Folge davon war, daß eine eindringende biblisch-kritische Forschung in England viel früher als in Deutschland aufkam, freilich ohne dort auf die herrschende Theologie eine so nachhaltige Wirkung zu üben, wie bei uns. Merkwürdiger Weise war es zuerst ein einfacher Handwerker und theologischer Autodidakt, der die historische Begründung des Deismus in Angriff nahm. Thomas Chubb suchte in seinem Buch: „Das wahre Evangelium Jesu Christi" (1738) den wahren Sinn des

Christenthums durch nähere Untersuchung der Lehre Jesu zu bestimmen, und kam zu dem Resultat, daß der Inhalt des Evangeliums nichts anderes sei als die vernünftige Moral Jesu, die durch Einschärfung des Gesetzes der Vernunft, welches bei Juden und Heiden verdunkelt gewesen war, die Menschen zur größten zeitlichen und ewigen Glückseligkeit zu führen bezweckte; dagegen seien alle die wunderbaren Geschichten oder dogmatischen Geheimlehren über die Person und den Ursprung Jesu bloße jüdische Fabeln oder abstruse Privatmeinungen der Apostel, die mit dem einfachen Evangelium Jesu nichts zu schaffen haben; vollends die kirchliche Lehre von der Gottheit Christi betrachtete Chubb als eine aus mißverstandener orientalischer Sprachweise entstandene Corruption des Christenthums; übrigens auch die paulinische Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben schien ihm moralisch bedenklich. — Wir erkennen bei diesem ehrenwerthen Autodidakten, der vom Handwerk weg zur biblischen Kritik kam, noch genauer als bei den andern Deisten die Gesinnung und Gesichtspunkte des deutschen Rationalismus: der praktisch ernste, aber verständig enge Sinn weiß auch das Christenthum nur von der praktischen Seite zu fassen; es geht ihm auf in einer gereinigten, wenn gleich nicht eben sehr tiefen Moral; für Alles, was darüber hinaus liegt, sei es religiöse Mystik, sei es spekulative Idee, fehlt der Sinn, und damit fehlt natürlich auch das Verständniß für Entstehung und Berechtigung des Dogmas, in welchem eben der eigenthümlich religiöse Gehalt des Christenthums nach einem den Zwecken des Cultus entsprechenden Ausdruck gerungen hat.

Tiefer als die andern Deisten ist in die historische Kritik der christlichen Religionsurkunden eingedrungen Thomas Morgan, früher Prediger einer Dissentergemeinde, später Arzt, ein Mann, in welchem sich kritischer Scharfsinn mit spekulativem Tiefsinn eigenthümlich verband. Von dem sonstigen moralischen Deismus stand sein an Spinoza erinnerndes mystisches Gottinnigkeitsbewußtsein weit ab; mit diesem hing offenbar sein tieferes Verständniß der specifisch-christlichen Religiosität zusammen. Während sonst Deisten und Rationalisten das Christenthum auf seine judenchristlichen Anfänge zurückführen, sah Morgan unsere Aufgabe vielmehr darin, das Christenthum von der Hefe des ihm von Anfang beigemischten Judenthums zu reinigen. Daher auch seine Vorliebe für Paulus, in welchem er

„den alleinigen Repräsentanten des wahren Christenthums, den großen Freidenker seiner Zeit und kühnen und tapferen Vertheidiger der Vernunft gegen die Autorität“ erblickte. In den Gegensatz des Paulus zu den Judenchristen bezüglich der Gesetzesfrage verräth Morgan*) einen so klaren Einblick, daß man ihn insofern als den Vorgänger der Tübinger Kritik bezeichnen könnte; seine Behandlung der alttestamentlichen Geschichte erinnert zwar vielfach noch an Reimarus, aber seine neutestamentliche Kritik steht auf dem Sprung, aus einer dogmatisch-subjektiven, was sie sonst bei Deisten und Rationalisten im Grunde immer war, zu einer objektiv-historischen zu werden.

Die einmal angeregte biblische Kritik rief nun besonders zwei Controversen über die beiden Hauptfragen der herkömmlichen Apologetik hervor, über Weissagung und Wunder. Die erstere betreffend zeigte Collins in seinem Diskurs über die Beweise des Christenthums (1724), daß der Weissagungsbeweis der neutestamentlichen Schriftsteller, weil sie sich dabei der allegorischen Deutung der alttestamentlichen Citate bedienen, nicht stichhaltig sei und nur dem bei jeder Religionsveränderung bemerkbaren Bedürfniß, das Neue möglichst enge an das Alte anzuknüpfen, entspringe. Seine Schrift rief eine Menge von Streitschriften und Repliken hervor, deren biblisch-theologische Erörterungen uns hier nichts angehen. Ebenso großes Aufsehen, wie Collins Angriff auf den Weissagungsbeweis machte Thomas Woolston's Kritik des Wunderbeweises, welche als Vorläuferin der mythischen Wundererklärung von Strauß betrachtet werden kann. Woolston zeigt, daß die in der Bibel erzählten Wunder weder als solche wirklich geschehen sein können, noch auch sich natürlich erklären lassen; vielmehr müsse man in diesen Erzählungen Allegorieen finden, welche geistige Wahrheiten symbolisiren, z. B. die Geschichten von der Auferstehung des Lazarus und Christi selbst sind Sinnbilder der Erhebung des Geistes der wahren Religion aus dem Grabe des Buchstabens. Die hierdurch hervorgerufenen Streitigkeiten gaben dem scharfsinnigen Peter Annet (1768) Veranlassung zu kritischen Untersuchungen der evangelischen Auferstehungsberichte und der Apostelgeschichte, sowie zur prinzipiellen Bestreitung der Möglichkeit der Wunder. Er machte gegen diese nicht nur das

*) In seiner Schrift: „The moral philosopher, Dialog zwischen einem christlichen Deisten und christlichen Juden“ (1737—40).

metaphysische Argument Spinoza's geltend, daß die Gesetze der Natur als göttliche Willensbestimmungen so unveränderlich, wie Gott selbst seien, sondern wies auch schon auf die von Hume nachher weiter ausgeführte Instanz hin, daß es unmöglich sei, sich von der Wirklichkeit irgend eines Wunders zweifellos zu vergewissern, weil die Wahrscheinlichkeit, daß bei dem Wunderbericht sich Irrthum, Selbsttäuschung oder interessirter Betrug eingemischt, nach aller Analogie der Erfahrung jedesmal unendlich viel größer sei, als die gegen alle Analogieen verstoßende Wahrscheinlichkeit eines wirklich geschehenen Wunders.

Die deistische Bewegung hatte begonnen mit der Voraussetzung der absoluten Vernünftigkeit des Christenthums, das so, wie es in der Bibel überliefert ist, mit der Vernunftreligion gleichgesetzt wurde. Dann hatte man innerhalb des historischen, nicht bloß kirchlichen, sondern auch biblischen Christenthums selbst wieder kritisch unterschieden zwischen Wahrem und Falschem, Bleibendem und Vergänglichem, also nicht mehr absolute, sondern nur noch relative Vernünftigkeit des empirischen Christenthums behauptet. Dabei aber waren doch die Tindal, Collins, Chubb, Woolston immer noch der guten Zuversicht gewesen, daß das, was sie in Abzug brachten, unwesentlich, der festgehaltene Rest dagegen allein von Wichtigkeit und diese Hauptsache über alle Zweifel erhaben sei. Wie aber, wenn diese Zuversicht sich als unbegründet erwies? wenn es sich herausstellte, daß in dem Glaubenssystem, welches sie angriffen, die einzelnen Theile so eng miteinander zusammenhingen, daß ein Ausbrechen einiger von ihnen auch den Zusammensturz der andern zur unausbleiblichen Folge haben müsse? In der That konnte nicht ausbleiben, was sich später beim deutschen Rationalismus wiederholte und ähnlich immer wiederholen wird, weil es in der Natur der Sache nothwendig begründet ist: Der Zweifel, der sich anfangs gegen die sogenannten übernatürlichen Dogmen um so zuversichtlicher gewendet hatte, weil er in den Wahrheiten der natürlichen Vernunftreligion seine feste Burg zu haben meinte, wandte sich zuletzt auch gegen diese selbst und fand, daß ihr Anspruch auf Vernünftigkeit kaum besser begründet, ihre Beweise kaum stichhaltiger seien, als bei den positiven Glaubenssätzen. In dieser völligen Entzweiung der kritischen Vernunft mit dem dogmatischen Glauben lag der Abschluß der

deistischen Bewegung: der vollendete Zweifel wendet sich zuletzt gegen seine eigenen Voraussetzungen und hebt mit diesen auch sich selbst auf, sei es, um einem Neubau auf tieferem Grunde Platz zu machen, wie bei Kant, oder um dem ungebrochenen dogmatistischen Glauben wieder das Feld zu räumen, wie bei Hume. David Hume verhält sich zum Locke'schen Deismus, wie Kant zur Wolff'schen Aufklärung: beiderseits wurde durch die konsequent durchgeführte Kritik die halbe Kritik überwunden; aber bei Kant war diese Ueberwindung zugleich Grundlegung eines höheren Standpunkts, des spekulativen ethischen Rationalismus, bei Hume blieb sie nur die Bankroterklärung des Empirismus, die leere, unfruchtbare Skepsis.

Das Vertrauen des Deismus auf die Unfehlbarkeit seiner natürlichen Vernunftreligion hatte sich auf zwei Voraussetzungen gestützt: Die eine war die Annahme, daß die beiden Grundsäulen derselben, der Glaube an die Existenz des persönlichen Gottes und an die Unsterblichkeit der Seele, auf der Basis unerschütterlich fester Beweise von mathematischer Gewißheit (wie z. B. noch Locke glaubte) beruhen; und die andere war die Meinung, daß diese vernünftige Religion dem Menschen so natürlich sei, daß sie auch von Anfang schon bekannt gewesen sein müsse, und alle Abweichungen von ihr nur durch die Willkür Einzelner (Priesterbetrug u. dgl.) bewirkt worden seien. Gegen diese beiden Voraussetzungen des bisherigen Deismus wandte sich die schneidende Kritik David Hume's. Die erste derselben nahm er in Angriff in dem „Gespräch über die natürliche Religion", das schon viel früher entworfen, doch erst nach des Verfassers Tode veröffentlicht wurde (1778), gegen die andere richtete sich das ausführliche Werk: „Natürliche Geschichte der Religion" (1757).

Das Gespräch über die natürliche Religion beginnt mit der Versicherung, in welcher sich der Theolog und der Skeptiker einmüthig begegnen, daß die wahre, nehmlich die skeptische Philosophie mit der Theologie im besten Frieden stehe, da für die Sicherheit des Glaubens nächst der gänzlichen Unwissenheit nichts so zuträglich sei, wie die Einsicht, daß wir überall nichts wissen können und darum auf das bedingungslose Glauben angewiesen seien. Mit diesem Eingang, der in seiner ironischen Zweiseitigkeit ganz an Bayle's ähnliche Sätze erinnert, hat Hume gleichsam die Licenz für seine rücksichtslose Kritik erkauft. Diese vollzieht sich dann zuerst am

kosmologischen Gottesbeweis, gegen welchen ganz ähnlich, wie später von Kant, geltend gemacht wird, daß der Schluß von der Welt auf eine transscendente Ursache unberechtigt, weil ein unmotivirtes Abspringen von der innerweltlichen Causalitätsreihe sei, wobei der apriorische Begriff einer letzten Ursache schon vorausgesetzt werde. Eingehender wird der teleologische Beweis geprüft. Der Schluß von der Zweckmäßigkeit der Welt auf einen Weltbaumeister sei schon deßwegen unzulässig, weil unser Schließen von einer Wirkung auf eine bestimmte Ursache nur eine Association von Vorstellungen an der Hand der erfahrungsmäßigen Analogie sei, also nur soweit reiche, als Analogieen vorhanden seien; diese aber fehlen bei dem Schluß auf den Welturheber schon darum gänzlich, weil die Weltentstehung ein schlechthin singulärer Fall sei. Ist schon der Analogieschluß vom Theil auf den weit entfernten Theil mißlich, wie vielmehr vom Theil auf's Ganze, von der Bewegung innerhalb der Zeit auf den allerersten Anfang! Ueberdieß liegt für das Weltganze die Analogie des natürlichen Werdens oder Wachsens der Organismen viel näher als die des künstlichen Machens menschlicher Zweckthätigkeit; warum also bei der Welterklärung nicht lieber beim Prinzip der natürlichen Entwicklung stehen bleiben, als eine transscendente Ursache suchen? Und könnte denn die scheinbare Zweckmäßigkeit der Welt nicht auch die bloße Folge eines glücklichen Zufalls sein, indem unter den unendlich vielen möglichen Combinationen der Weltelemente sich endlich auch einmal eine so glückliche ergab, daß die dadurch gewordenen Formen sich konstant erhalten konnten? Diese Ersetzung der Teleologie durch die wechselnden Combinationen der wirkenden Ursachen, dieß neuerdings so berühmt gewordene Prinzip des Darwinismus, wollte übrigens Hume nur als einen dazwischen gekommenen Einfall betrachtet wissen. Dagegen verweilt er zuletzt noch besonders eingehend bei Untersuchung der Haltbarkeit der Voraussetzung des teleologischen Beweises, daß die Welt durchgängige Zweckmäßigkeit zeige. Er beruft sich dagegen auf den bekannten theologischen Gemeinplatz von der Schlechtigkeit dieser Welt, vom irdischen Jammerthal und dgl. und führt diese pessimistische Ansicht mit schadenfroher Behaglichkeit aus, um dann zu fragen, mit welchem Recht man denn von einer so wenig vollkommenen Welt auf einen vollkommenen, allgütigen und allweisen Urheber schließen dürfe? Der Gegner, dadurch in die Enge

getrieben, will zugeben, daß in derartigen Attributen eine rhetorische Uebertreibung liege, und daß man vorsichtiger nur reden dürfte von einem göttlichen Wohlwollen, geleitet durch Weisheit und beschränkt durch Nothwendigkeit. Aber unserem Skeptiker genügt auch dieß nicht; er meint, wenn man die Welt einfach nehme, wie sie sei, mit allen ihren gründlichen Mängeln, so könnte man sie eher für den Erstlingsversuch eines Anfänger-Gottes oder für das altersschwache Produkt eines Greisen-Gottes betrachten; ja sogar der Gedanke an eine Mehrheit von Urhebern, die sich gegenseitig gehemmt hätten, wäre eine bemerkenswerthe Hypothese. Kurz, ob wir Einen Gott oder viele oder keinen annehmen, die Welt bleibt immer gleich unbegreiflich und darum haben alle diese Annahmen gleich viel und gleich wenig Recht: das skeptische Ignoramus bleibt für Hume das letzte Wort.

Einer ähnlichen Kritik hat er in zwei besonderen Essays*) die herkömmlichen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele unterzogen. Gegen die psychologisch-metaphysischen Beweise aus der Natur der Seele macht er das Gebundensein derselben an den Leib und seine normalen Funktionen geltend. Gegen die Theorie der jenseitigen Vergeltung aber erhebt er den ähnlichen Vorwurf, wie Spinoza, daß sie durch Einmischung der rechtlichen Gesichtspunkte von Lohn und Strafe in die Moral diese verderbe. Auch sei die Scheidung von Himmel und Hölle eine Abstraktion, die auf die wirkliche Beschaffenheit der Menschen, in welchen gut und bös immer gemischt ist, nicht passe. Vollends die ewige Höllenstrafe stehe in keinem Verhältniß mit der zeitlichen Schuld und widerspreche dem Zweck der Strafe, zu bessern. Gebe es eine vergeltende Gerechtigkeit, so müsse sie sich schon in dieser Welt zeigen, zeige sie sich hier aber nicht, so habe man kein Recht, aus ihrem Nichtwirken in der Welt, von der wir allein wissen, auf ihr Wirkenwerden in einer anderen problematischen Welt zu schließen. In der That aber zeige die Welt unserer Erfahrung eine Vergeltung insofern, als die Tugend von innerem Frieden und äußerer Billigung, das Laster aber vom Gegentheil begleitet werde. Ueber das hinaus noch weiteres verlangen, das hieße fordern, daß die Welteinrichtung sich nach den Wünschen unserer ver-

*) Ueber Vorsehung und Jenseits und über die Unsterblichkeit der Seele.

meintlich mustergültigen Vernunft richten solle. Auch daß eine Gewähr für die Unsterblichkeit in dem instinktiven Verlangen unserer Seele nach unendlicher Entwicklung liege, läßt Hume nicht gelten; unsere Anlagen genügen kaum, meint er, für ein erträgliches Diesseits, wie viel weniger für eine ganze Ewigkeit. Im Gegentheil liege in dem mächtigen Instinkt der Todesfurcht eine dringende Warnung der Natur vor Illusionen hinsichtlich des Drüben. Uebrigens zeige ja auch die Erfahrung, daß dieses Drüben selbst für die, welche theoretisch davon überzeugt seien, von keinerlei praktischem Interesse sei; wie schlecht hätte also die Natur gesorgt, wenn sie uns für's Wichtigste eine solche frivole Indolenz eingepflanzt hätte! Nach all' dem schließt dann Hume mit dem überraschenden Satz, daß wir die durch Vernunftgründe unmögliche Erkenntniß der Unsterblichkeit einzig der Offenbarung und dem Evangelium verdanken, dessen Werth eben in diesem Aufschluß bestehe.

Das Resultat seiner Kritik faßt Hume dahin zusammen: die ganze natürliche Theologie löst sich auf in den einfachen, jedoch etwas zweideutigen und unbestimmten Satz, daß die Ursache oder die Ursachen der Ordnung im Weltall wahrscheinlicher Weise einige entfernte Analogie mit der menschlichen Intelligenz haben, ein Satz, der aber keine weitere Ausdehnung und bestimmtere Entwicklung zuläßt und nicht die Quelle eines bestimmten Thuns und Lassens werden kann. Steht es so mit der Vernunftbegründung der Religion, wie erklärt sich dann ihre Entstehung und die Macht, die sie in der Geschichte erfahrungsmäßig ausübt? Hierauf gibt das Werk über die „natürliche Geschichte der Religion“ die Antwort. Nicht die Vernunft und ihr stets problematisches und kraftloses Raisonnement ist die Quelle der Religion, sondern dieß sind die im Leben stets allein wirksamen praktischen, irrationellen Potenzen unserer Natur, die Passionen des Gemüths und die Fiktionen der Phantasie. Näher waren es, wie Hume ganz mit Hobbes sagt, Furcht und Hoffnung, welche die Menschen von Anfang dazu trieben, hinter den unbekannten Mächten der Natur, von welchen ihr Wohl und Wehe abhängt, ihre Götter zu suchen, wobei der anthropomorphisirende Zug der Phantasie hilfreich mitwirkte, indem sie in den Naturerscheinungen persönliche Wesen fingirte. Daraus folgt von selbst, daß die älteste Religionsform nicht der Monotheismus gewesen ist, die Urreligion also keines-

wegs mit der deistischen Vernunftreligion identisch war. Hume beweist diese sehr richtige Ansicht auch indirekt: aus einem ursprünglichen Theismus hätte kein Polytheismus entstehen, klare Gotteserkenntniß hätte nicht wieder verloren gehen können; sowenig die Menschen Geometrie trieben vor dem Ackerbau, sowenig hatten sie vor der Culturentwicklung in den vorgeschichtlichen Urzeiten schon theistische Gotteserkenntniß. Die Urmenschen dachten sich vielmehr ihre Götter als menschenartige mächtige Wesen, doch weder allmächtig noch gar von sittlicher Idealität, vielmehr mit rohen Leidenschaften behaftet und der höheren Naturgewalt (Schicksal) auch ihrerseits noch unterworfen. Poetische Allegorieen, Apotheose von Menschen, Darstellung der Götter unter sinnlichen Bildern wirkten dann vielfach zusammen zur Belebung und Ausschmückung der Mythologie. Aus diesen Anfängen hat sich der Monotheismus mit der Zeit erhoben, wieder nicht etwa durch vernünftiges Nachdenken über die Welt, sondern infolge praktischer, näher pathologischer Motive: im selbstischen Interesse erhob man den einen Gott vor andern, den des eigenen Volks vor fremden Volksgöttern, und im Bestreben, seine Gunst zu gewinnen und zu erhalten, schmeichelte man ihm mit immer höher und höher gesteigerten Majestätsprädikaten, bis man zuletzt ihn zum „Unendlichen" erhoben hatte. So geschah das wunderbare, daß man unter der Leitung irrationeller Motive, wie gemeiner Furcht und Schmeichelei, zufällig am Ziel mit Vernunft und Philosophie zusammentraf. Aber bei einem reinen Monotheismus vermag das Volk auf die Dauer nicht stehen zu bleiben, um so weniger, je reiner und erhabener derselbe gedacht werden soll. Das natürliche Bedürfniß, das Göttliche näher, anschaulicher, vertraulicher sich vorzustellen, ruft den Glauben an Mittelwesen hervor, welche als Vertreter des höchsten Gottes bald in dessen Stelle eintreten und zu Hauptgegenständen des Cultus werden, womit dann stufenweise die alte Vielgötterei und Idololatrie wiederkehrt. So bewegt sich nach Hume die Religionsgeschichte in stetem Hin- und Herströmen zwischen Polytheismus und Monotheismus. Was aber den relativen Werth der beiden Religionsformen betrifft, so bestreitet Hume dem Monotheismus zwar nicht seinen theoretischen Vorzug, wohl aber den praktischen; die Erfahrung lehre, meint er, daß die monotheistische Volksreligion um nichts besser sei als die polytheistische, eher schlimmer wegen der ihr eigenen Ex-

klusivität und Intoleranz; dem Unsinn der heidnischen Mythologie stehe der der katholischen Scholastik ebenbürtig zur Seite und die Rohheit heidnischer Culte werde durch die Barbarei kirchlicher Verfolgungssucht sogar noch übertroffen. Ueberhaupt hält Hume den Einfluß der Volksreligion auf die Moral für überwiegend ungünstig; die rohen Vorstellungen von göttlicher Willkür und Laune und von den Qualen der Hölle, wie sie Erzeugnisse seien menschlicher Schlechtigkeit, so wirken sie auch wieder diese verstärkend, entmenschlichend auf die Gemüther zurück. Das Grundübel aber liege in dem Wahn der Menschen, das Wohlgefallen der Gottheit nicht durch sittliche Rechtschaffenheit, sondern durch Extraleistungen verdienen zu können, die, an sich sittlich werthlos, an Bedeutung dem Sittlichen doch weit übergeordnet werden und dadurch zur Untergrabung der Moral beitragen. So habe, wie Alles in der Welt, auch die Religion ihre zwei Seiten; welche von beiden in der gemeinen Wirklichkeit überwiege, sei schwer zu sagen; am besten helfe man sich dadurch, daß man die verschiedenen Aberglauben hinter einander hetze und inzwischen in das ruhigere, ob auch dunklere Gebiet der Philosophie entschlüpfe, die nur freilich bei Hume uns erst recht rathlos läßt!

Es ist freilich ein recht unerquickliches Resultat, mit welchem Hume uns entläßt; aber nichts desto weniger ist es sehr lehrreich. Der Skeptiker findet auch in der Religion so wenig, wie anderswo, immanente Vernunft, sie ist ihm durchaus, nach Ursprung, Entwicklung und Wirkung eine irrationelle pathologische Erscheinung. Das ist das andere Extrem zu dem optimistischen Rationalismus, der in der geschichtlichen Religion ein reines Vernunftprodukt sehen will und darüber das passionelle oder emotionelle Element derselben, welches in der geschichtlichen Erscheinung aller Religionen eine so wesentliche Rolle spielt, übersieht. Den Deisten war die positive Religion immer noch halb natürlich, halb übernatürlich gewesen; diese Halbirung hat Hume beseitigt, indem er zuerst die natürliche Betrachtungsweise in strikter, wenn auch einseitigster Consequenz durchführte; dabei hat er an scharfsinniger Beobachtung der empirisch phänomenologischen Seite der Religionsgeschichte alle Andern übertroffen und bleibend Werthvolles zu Tage gefördert. Aber daß diesem ganzen natürlichen Prozeß, in welchem so viele menschlich unreinen und unwahren Motive mitwirken, dennoch Vernunft, wahre, göttliche Vernunft, als treiben-

des und leitendes Prinzip zu Grunde liege und als Endziel vorschwebe: für diese Einsicht fehlten dem Skeptiker alle Prämissen. Die Vernunft in ihrer dogmatischen Verhüllung, als Wunderapparat der ursprünglichen und der wiederherstellenden Offenbarung, hat Hume als konsequenter Kritiker beseitigt; die Vernunft aber in ihrer spekulativen Wahrheit, als immanentes Prinzip der religiösen Entwicklung oder „Erziehung der Menschheit" zu begreifen, lag über den Standpunkt Hume's und des englischen Empirismus überhaupt hinaus — es war die Aufgabe der deutschen kritisch-spekulativen Philosophie.

---

5. Gotthold Ephraim Lessing*).

Lessing, der geistvollste Sohn der deutschen Aufklärung, war auch der Erste, der ihre Schranke überschritt. Er hat die Aufklärung vollendet, indem sein kritischer Verstand noch schärfer sah, als sie; er hat sie überwunden, indem er sie über ihre eigene Schranke aufklärte. Hatten sich bisher Orthodoxe und Aufklärer um die kirchlichen Dogmen und die biblischen Erzählungen gestritten unter der gemeinsamen Voraussetzung, daß mit diesen die Wahrheit des Christenthums selber stehe und falle: so entzieht er diesem Streite den Boden, indem er jene gemeinsame Voraussetzung als eine grundlose und unberechtigte nachweist. Gesetzt auch, die kritischen Angriffe gegen die biblischen Erzählungen, die er in den „Fragmenten eines Ungenannten" (des Reimarus) veröffentlicht hatte, behielten Recht: wäre denn damit schon das Christenthum selber gefallen? so fragt er in der Streitschrift gegen den Hamburger Hauptpastor Göze. Und er zeigt, daß diese Frage nothwendig verneint werden müsse, indem er nachweist: daß die Bibel nicht das Christenthum, daß der Buchstabe nicht der Geist, und endlich, daß überhaupt Geschichtswahrheiten kein Beweis für ewige Vernunftwahrheiten seien.

Die Bibel ist nicht das Christenthum, denn das Christenthum bestand schon lange, ehe es eine Bibel gab; es wurde Jahrhunderte

*) Schwarz, Lessing als Theolog. Danzel und Guhrauer, Lessing, sein Leben und seine Werke.

hindurch nicht durch Schrift, sondern durch mündliche Mittheilung verbreitet, und für die ganze alte Kirche galt nicht die Bibel, sondern die sogenannte „Glaubensregel", dieser summarische Inbegriff der kirchlichen Tradition, als die höchste dogmatische Autorität und Instanz bei Glaubensstreitigkeiten. Und wie die Bibel nicht die alleinige Wahrheitsquelle hiernach sein kann, so ist sie auch nicht eine schlechthin reine Wahrheitsquelle. Es ist auch in ihr zwischen Wahrem und Unvollkommenem, Wesentlichem und Nebensächlichem, zwischen Geist und Buchstabe zu unterscheiden. Sie enthält wohl die Religion, aber sie ist sie nicht. Vieles steht in ihr, was gar keine religiöse Bedeutung hat (das Geschlechtsregister der Nachkommen Esau's z. B. oder der Mantel des Paulus zu Troas u. dgl.); Anderes ist von zweifelhaftem religiösem Werth, wie manche alttestamentliche Tugendmuster; wieder Anderes, was von wesentlicher religiöser Bedeutung ist, findet sich nicht in allen Theilen der Bibel mit voller Klarheit und Bestimmtheit gelehrt, wie denn dem Alten Testament sowohl der Unsterblichkeitsglaube als der volle Begriff von der Einheit Gottes noch fehle. Kann denn aber überhaupt, so fragt Lessing zuletzt und kommt damit auf den entscheidenden Kernpunkt, die Wahrheit einer Religion von den Geschichtsüberlieferungen, die Gegenstände der Kritik sein können, abhängen? Geschichtliche Beweise, wie man sie in den biblischen Wundern und erfüllten Weissagungen zu haben meint, beruhen ja doch immer auf der Glaubwürdigkeit äußerer Zeugnisse; diese mag noch so groß sein, so kann sie doch nie mehr als hohe Wahrscheinlichkeit erzeugen, nie jene Gewißheit geben, die zu einer Glaubensüberzeugung, auf die wir unsere Seligkeit gründen sollen, nöthig wäre. Und nun vollends die Wunder der Vergangenheit, von denen wir nie selbst Erfahrung gemacht haben noch machen können, die für uns nichts mehr als Nachrichten von Wundern sind und also allererst nach den allgemeinen Regeln geschichtlicher Kritik untersucht werden müßten, welche Beweiskraft sollten sie für uns haben können? Doch gesetzt auch, wir glaubten an ihre historische Wahrheit, was sollte denn daraus für unsern religiösen Glauben folgen? „Was heißt denn, eine historische Wahrheit glauben? Doch nichts anderes als sie gelten lassen, nichts dagegen einzuwenden haben, sich gefallen lassen, daß ein Anderer einen andern historischen Satz darauf baue! Wenn ich (d. h. gesetzt den Fall, daß ich) also historisch nichts dagegen

einzuwenden habe, daß Jesus einen Todten erweckt habe, muß ich darum auch für wahr halten, daß Gott einen Sohn habe, der ihm gleichen Wesens sei? Mit jener historischen Wahrheit in eine ganz andere Classe von Wahrheit hinüberspringen und von mir verlangen, daß ich alle meine metaphysischen und moralischen Begriffe darnach umbilden soll; mir zumuthen, weil ich der Auferstehung Christi kein glaubwürdiges Zeugniß entgegensetzen kann, alle meine Grundideen vom Wesen der Gottheit darnach abzuändern: — wenn das nicht eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος ist, so weiß ich nicht, was Aristoteles sonst unter dieser Benennung verstanden." Sagt man: Aber Christus hat es ja selbst gesagt, daß er Sohn Gottes sei, so ist zu antworten: auch daß er dieß gesagt, ist nur historisch gewiß (und — könnten wir hinzufügen — in welchem Sinne er es gemeint, ist jedenfalls historisch-problematisch); aber „inspirirte Schriftsteller sagen es"; — auch das ist ja nur wieder historisch zu wissen, ob diese Schriftsteller inspirirt und infallibel gewesen. „Das ist der garstige breite Graben, über den ich nicht kommen kann, so oft und ernstlich auch ich den Sprung gemacht habe." So sieht sich Lessing von allen Seiten immer wieder zu dem Resultat gedrängt: „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis für nothwendige Vernunftwahrheiten nie werden." Letztere lassen sich nur aus sich selbst, aus dem eigenen Geist, sei es dem denkenden oder namentlich dem fühlenden Selbstbewußtsein, erkennen, nimmer aber aus äußern Thatsachen, die da und dort einmal geschehen sein sollen. Thatsächlich schöpft ja auch weder der Theolog noch der einfache Christ seinen seligmachenden Glauben aus der Schrift, sondern wie die geschichtliche Christenheit, ebenso findet auch jeder einzelne Christ den Glauben immer schon in sich vor, ehe er ihn in der Schrift sucht. Der Glaube hat daher auch das Fundament seiner Gewißheit weder einst noch jetzt im Bibelbuchstaben, sondern dasselbe liegt viel tiefer: es ruht im eigenen Innern des Menschengeistes, in dem beseligenden Gefühl des Herzens, das seine Wahrheit in sich selbst trägt, unabhängig von allen Argumenten sowohl als Angriffen des Verstandes, die sich nur um das Außenwerk des Geschichtlichen drehen können. Mit diesem Gedanken, in welchem seine Selbstvertheidigung gegen Göze gipfelt, erhebt sich Lessing schon ganz auf den Standpunkt der kritisch-spekulativen Religionsphilosophie.

Hat Lessing hiermit den Dogmatismus überwunden, der das Historische unmittelbar als solches zugleich für ewige Glaubenswahrheit ausgeben will, so ist er auf der andern Seite ebenso weit hinaus über jenen abstrakten unhistorischen Rationalismus, der im Historischen keine Vernunft findet, weil er die Vernunft sich nur als die geschichtslos immer sich selbst gleiche und von Anfang fertige Größe vorzustellen vermag. Lessing hat vielmehr von Leibniz, in dessen Geist er ganz anders als die Popularphilosophen und Wolffianer eingedrungen war, den Begriff der „Entwickelung" gelernt als den eigentlichen Schlüssel zu einer lebensvollen Auffassung nicht blos des Natur-, sondern auch des Geisteslebens. Indem er diesen Schlüssel auch auf die Religionsgeschichte anwendet, wird ihm dieselbe zur Geschichte der „Erziehung des Menschengeschlechts".

Die so betitelte Schrift (deren Echtheit nie hätte bezweifelt werden sollen) ist ein Muster der Lessing'schen Art, tiefe und weittragende Gedanken in die schlichteste und dem Leser nächstliegende Form einzukleiden, um diesen von seinem eigenen Standpunkt aus durch dessen innere Dialektik allmälig und unvermerkt zu einem höhern Standpunkt emporzuheben. Lessing geht aus vom gewöhnlichen Begriff der Offenbarung als einer äußern Mittheilung neuer und höherer Kenntnisse an den menschlichen Geist; aber indem er dann zeigt, wie diese Mittheilung nach der Weise jeder Erziehung an die fortschreitende Fähigkeit des menschlichen Geistes sich angeschlossen habe und so stufenweise vom Elementaren und noch Unvollkommenen zum Höheren und zur reineren Wahrheit aufgestiegen sei, verwandelt sich ihm diese erziehende Offenbarung unter der Hand in den philosophischen Gedanken einer natürlichen Entwicklung der religiösen Anlage der Menschheit, die nur im subjektiven Bewußtsein der Menschen unter der Form einer äußerlich mittheilenden Offenbarung erscheint. Um über diesen eigentlichen Sinn des Ganzen dem tiefer Sehenden keinen Zweifel zu lassen, sagt Lessing selbst in der Vorbemerkung: „Warum wollen wir in allen positiven Religionen nicht lieber weiter nichts als den Gang erblicken, nach welchem sich der menschliche Verstand jedes Ortes einzig und allein entwickeln können und noch ferner entwickeln soll, als über eine derselben entweder lächeln oder zürnen? Diesen unsern Hohn, diesen unsern Unwillen verdiente in der besten Welt nichts und nur die Religionen sollten ihn verdienen? Gott hätte seine

Hand bei Allem im Spiel, nur bei unsern Irrthümern nicht?" Man sieht, die positiven Religionen sind für Lessing (wie dann wieder für Hegel) nichts als die nothwendigen Entwicklungsstufen des menschlichen Verstandes oder der natürlichen Religion; deren keine kann also als unmittelbare Offenbarung im kirchlichen Sinne gelten, da bei jeder mit ihrer Wahrheit auch Irrthum mit unterläuft.

Diese Stufen nun, welche die erziehende Offenbarung durchläuft, sind nach Lessing folgende. Indem die Urmenschen den Begriff eines einzigen Gottes, mochte ihnen auch derselbe von Anfang gegeben sein, unmöglich lange in seiner Lauterkeit festhalten konnten, vielmehr die sich selbst überlassene Vernunft den einen Unermeßlichen in mehrere Ermeßlichere zerlegte: so entstand natürlicher Weise Vielgötterei und Abgötterei. Um der menschlichen Vernunft bei diesem ihrem Irregehen durch einen neuen Stoß eine bessere Richtung zu geben, wählte sich Gott zur besondern Erziehung das einzelne Volk Israel, gerade das verwildertste und ungeschliffenste, um bei ihm ganz von vorne anzufangen. Dieses Volk gewöhnte er allmälig an den Begriff des Einigen Gottes, wenn auch freilich noch im relativen Sinn, der noch weit unter dem wahren transscendentalen Begriff des Einigen stand. Ebenso gab er ihm als Motive seiner Moral zunächst nur irdische Verheißungen und Drohungen, da es nur für solche, noch nicht für den Begriff einer jenseitigen Vergeltung empfänglich war. In Folge dessen fand sich dann freilich dieses so erzogene Volk bei seinem Zusammentreffen mit andern inzwischen beim Licht ihrer eigenen Vernunft entwickelten Völkern denselben nicht durchaus überlegen; es mußte von den Persern erst den Begriff des unendlichen Weltgottes, der nicht blos höchster unter den Nationalgöttern war, und von denselben sowie von den Griechen die Unsterblichkeit der Seele kennen lernen. Hatte also zuerst die Offenbarung die Vernunft (Israels) geleitet, so erhellte nun die Vernunft (der Heidenvölker) auf einmal die Offenbarung (Israels); ein solcher gegenseitiger Einfluß ist so wenig dem gemeinsamen Urheber beider unanständig, daß vielmehr ohne ihn das eine oder andere überflüssig sein müßte. (Die Offenbarungsreligion verhält sich hiernach zur Naturreligion nur wie eine andersartige, aber keineswegs specifisch höhere Entwicklungsform der natürlichen Anlage des religiösen Geistes.) Als nun die Zeit gekommen war, wo der Zögling der Offenbarung edlere, würdigere Beweggründe

seines sittlichen Verhaltens zu empfangen fähig und bedürftig war, da kam der bessere Pädagog in Christus, welcher der erste zuverlässige praktische Lehrer der Unsterblichkeit wurde. Die von seinen Jüngern verfaßten neutestamentlichen Schriften wurden jetzt „das zweite bessere Elementarbuch für das Menschengeschlecht", welches den menschlichen Verstand seit Jahrhunderten beschäftigt und mehr als alle andern Bücher erleuchtet hat, „sollte es auch nur durch das Licht sein, welches der menschliche Verstand selbst hineintrug". Und wie der Knabe sein jeweiliges Elementarbuch, so mußte jedes Volk dieses Erziehungsbuch der Menschheit eine Zeit lang für das non plus ultra aller seiner Erkenntnisse halten; und auch jetzt noch sollen diejenigen Vorgerückteren, die schon über dieses Elementarbuch hinaussehen, sich hüten, ihre schwächeren Mitschüler dies merken zu lassen, sollen lieber selber noch einmal in dasselbe zurückkehren und untersuchen, ob das, was sie nur für Wendung der Methode und Didaktik (z. B. Accommodations-Redeweise) hielten, nicht doch auch vielleicht etwas Mehreres sei.

Lessing will also hiermit sein aufgeklärtes Zeitalter erinnern, daß in dem, was man jetzt so unbesehen als unnütze Schaale wegzuwerfen pflege, doch noch ein tieferer Kern stecke, den man vor Allem aufsuchen sollte. Ein trefflicher, auch heute noch nicht genug zu beherzigender Grundsatz! Er giebt auch sofort selbst einige bemerkenswerthe Beispiele dieser tieferen und umsichtigeren Behandlung gerade der verpöntesten kirchlichen Dogmen. Er giebt von der Trinitätslehre eine an frühere Vorgänger (Augustin, Anselm, Thomas, Melanchthon) anknüpfende spekulative Umdeutung; ebenso versucht er dies mit der Erbsünden- und Genugthuungslehre. Daß er bei solchen Ausdeutungen von dem ursprünglichen Wortsinn des Dogmas sich mehr oder weniger entferne, darüber ist er sich ganz klar; aber er ist sich auch des guten Rechtes derartiger Spekulationen sicher bewußt, denn „die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten ist schlechterdings nothwendig, wenn dem menschlichen Geschlecht damit geholfen sein soll. Als sie geoffenbart wurden, waren sie freilich noch keine Vernunftwahrheiten, aber sie wurden geoffenbart, um es zu werden". Auch sind es ja nicht die Spekulationen, welche Unheil stiften, sondern nur die Versuche, solche den Leuten zu wehren.

Wie nun aber jede Erziehung, so muß auch die der Menschheit ihr Ziel haben. Und dies kann nur darin bestehen, daß dereinst

die Menschen das Gute thun, weil es das Gute ist, und nicht, weil willkürliche Belohnungen darauf gesetzt sind. Diese Zeit des ewigen, neuen Evangeliums, auf welche schon die neutestamentlichen Schriften selbst andeutend hinweisen, wird gewiß kommen, so sehr es auch Schwärmerei ist, ihr Kommen selber noch erleben zu wollen. Denn „die Vorsehung geht ihren unmerklichen Schritt; sie hat so viel auf dem Wege mitzunehmen und die kürzeste Linie ist nicht immer die geradeste!" Auf die Autonomie der theoretischen und praktischen Vernunft zielt also der göttliche Erziehungsplan ab; was anfangs als geoffenbarte, von außen gegebene Wahrheit erschien, soll zur selbstgedachten Vernunftwahrheit, was positives Gesetz mit äußern Motiven war, soll zur reinen Liebe des Guten um des Guten willen werden; der anfangs sich selbst noch entfremdete Geist, der als solcher das Wahre und das Gute von außen nur durch positive Mittheilung zu empfangen glaubte, soll zu sich selbst kommen und den Schein der Aeußerlichkeit und der Positivität zurücknehmen in die wesentliche Innerlichkeit des seiner selbst bewußt gewordenen Geistes. Da haben wir bereits den Grund- und Kerngedanken aller modernen Spekulation; Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts" ist das Programm, das nunmehr durch verschiedene Variationen hindurch immer reicher und reiner entwickelt wird und seinen bestimmtesten Ausdruck in der Hegel'schen Religionsphilosophie gefunden hat.

Hat Lessing in der „Erziehung des Menschengeschlechts" die positiven Religionen von ihrer idealen Seite, nach ihrer immanenten Vernünftigkeit betrachtet, sofern er in ihnen die Entwicklungsstufen des religiösen Geistes fand, so übersah er nun doch auch andererseits nicht ihre natürliche Seite, die Zufälligkeit und äußerliche Bedingtheit ihres geschichtlichen Entstehens; und er weist damit schon auf die Nothwendigkeit der realistischen Ergänzung des apriorischen Idealismus der Spekulation durch die Geschichtsforschung der Neuzeit hin. Er denkt sich*) die positive Religion aus der natürlichen auf analoge Weise entstanden, wie das positive Recht aus dem Naturrecht; durch Uebereinkunft eines gesellschaftlichen Kreises über gewisse gemeinsame Begriffe und Ceremonien. Die Sanktion dieses Gemeinsamen lag im Ansehen des Stifters, welcher „vorgab", daß dieses Statuta-

*) In dem Fragment über „geoffenbarte und natürliche Religion", WW. XI. b. 247 f.

rische ebenso gewiß von Gott komme, nur mittelbar durch ihn, wie das Allgemeine und Wesenkliche (die natürliche Religion) unmittelbar durch eines Jeden Vernunft. Wahr sind alle positiven Religionen insofern, als sie praktisch nöthig sind, um Uebereinstimmung und Einigkeit in der öffentlichen Religion hervorzubringen; falsch aber sind (oder werden) sie alle insoweit, als das Conventionelle das Wesentliche schwächt und verdrängt. „Die beste positive oder geoffenbarte Religion ist die, welche die wenigsten conventionellen Zusätze zur natürlichen Religion enthält, die guten Wirkungen der natürlichen am wenigsten einschränkt". — Wir werden denselben Gedanken bei Kant wiederbegegnen; daß dieselben noch zu stark in dem abstrakten Dualismus der Aufklärungsphilosophie zwischen „natürlich" und „positiv" hängen bleiben, läßt sich nicht verkennen; über diesen Dualismus wiesen uns aber die Ideen der „Erziehung des Menschengeschlechts" schon wesentlich hinaus.

Es ist dieselbe Unterscheidung zwischen dem Natürlichen oder Wesentlichen und dem Positiven oder Conventionellen, die Lessing auf das Christenthum angewandt hat in dem kleinen Fragment*) über: „Religion Christi und christliche Religion". Jene ist diejenige, welche Christus selbst als Mensch erkannte und übte, und welche jeder Mensch mit ihm gemein haben kann, gemein zu haben um so mehr wünschen muß, je erhabener und liebenswürdiger der Charakter ist, den er sich von Christo als bloßem Menschen macht. Die christliche Religion dagegen ist die, welche Christum für mehr als einen Menschen hält und zum Gegenstand der Verehrung macht. Jene erstere findet Lessing auf's klarste in den Evangelien gelehrt, diese andere dagegen nur ganz ungewiß und zweideutig. Das stimmt freilich nicht recht überein mit dem, was Lessing selber anderswo über das Evangelium Johannis bemerkt hat, daß in ihm erst die höhere, über Judenthum und Heidenthum gleichsehr erhabene Idee des Christenthums zum bestimmten Ausdruck gekommen sei. Von dieser sehr richtigen Wahrnehmung aus hätte sich auch eine Antwort auf die Frage finden lassen: wie es geschehen sei und geschehen mußte, daß aus der Religion Christi die christliche Religion (der Glaube an Christum) sich entwickelte? Aber zur vollen Einsicht in

*) WW. XI., b. 242 f.

diesen Prozeß, der den eigentlichen Schlüssel für das christliche Dogma überhaupt enthält, fehlte es auf dem Standpunkt der damaligen biblischen Forschung noch an den unentbehrlichen historisch-kritischen Prämissen.

Die „Religion Christi" in dem eben bezeichneten Sinne, als Religion der reinen Humanität, allen positiven, statutarischen und damit zugleich exclusiven Religionen als die einzig wahre Religion des „ewigen Evangeliums" entgegenzustellen, war die Tendenz des letzten Werkes von Lessing, des Dramas „Nathan", in welchem die Kritik und die Poesie ein einzigartiges Bündniß geschlossen haben. Lessing erklärt selbst als seine Absicht bei diesem Werk, den Beweis zu führen, „daß es nicht erst von gestern her unter allerlei Volk Leute gegeben, die sich über alle geoffenbarte Religion weggesetzt, und die doch gute Leute gewesen;" ihnen will er gegenüberstellen den unduldsamen „christlichen Pöbel". Letzterer ist im Drama repräsentirt durch den pfäffisch-fanatischen Patriarchen und die plump-abergläubische Dajah; die entgegengesetzte Denkart der freien Humanität durch Saladin, Sittah und besonders Nathan; zwischen beiden stehen die Figuren, in welchen die anerzogene Religiosität sich mit einem guten Herzen verbindet und daher mehr ihre erwärmende Kraft als ihre beengende Schranke zur Erscheinung kommen läßt: Tempelherr, Klosterbruder und Derwisch, auch die Adoptivtochter Nathan's, Recha, die zwar in konfessionsloser Religion erzogen ist und „den Samen der Vernunft in ihre Seele gestreut" erhalten hat, aber doch noch in der kindlichen Vorstellungswelt der Wunder und Engel befangen ist und daher noch lernen muß: „daß andächtig schwärmen viel leichter ist als gut handeln". Man hat wegen dieser Rollenvertheilung Lessing den Vorwurf gemacht, daß er sich durch seine Polemik gegen christliche Exklusivität zur Ungerechtigkeit gegen das Christenthum selber fortreißen lasse, indem er dasselbe nicht etwa blos den andern Religionen gleichstelle, sondern ihnen gegenüber sogar verkürze, sofern die Vertreter desselben im Drama theils hochmüthig, theils dumm seien, wogegen die ideale Humanität nur durch Juden und Muhamedaner vertreten werde. Lessing selber hat hierauf geantwortet: „Wenn man sagen wird, daß ich wider die poetische Schicklichkeit gehandelt und jenerlei Leute unter Juden und Muselmännern wolle gefunden haben, so werde ich zu bedenken geben, daß Juden und Muselmänner da-

mals die einzigen Gelehrten waren; daß der Nachtheil, welchen geoffenbarte Religionen dem menschlichen Geschlechte bringen, zu keiner Zeit einem vernünftigen Mann muß auffallender gewesen sein, als zu den Zeiten der Kreuzzüge, und daß es an Winken bei den Geschichtschreibern nicht fehle, ein solcher vernünftiger Mann habe sich nun eben in einem Sultan gefunden." Indeß wird der entscheidende Grund wohl eher darin zu suchen sein, daß Lessing eben gerade den Christen die Häßlichkeit der Unduldsamkeit vorhalten und ihren Hochmuth andern Religionen gegenüber bekämpfen wollte. Hierzu paßte es offenbar am besten, wenn er die zu bekämpfende Untugend durch Christen, die gegentheilige Tugend durch Nichtchristen repräsentirt sein ließ. Dazu kommt, daß doch Lessing selbst gelegentlich wieder die Humanität als eins mit dem wahren, idealen Christenthum hinstellt („Nathan, Nathan, Ihr seid ein Christ! Bei Gott, ein besserer Christ war nie!") und umgekehrt das empirische, positiv-historische Judenthum als Urquelle und Urbild alles hochmüthigen und exklusiven Partikularismus, den Christ und Muselmann eben nur von ihm erbte. Mit Recht haben daher Männer wie Mendelssohn und Herder keinerlei Verunglimpfung des Christenthums in dem Werk finden können; letzterer hat es geradezu als „eine Mannesthat" gerühmt.

Die Pointe des Werks findet bekanntlich ihren prägnantesten Ausdruck im Gleichniß von den drei Ringen; welcher von ihnen der rechte sei, läßt sich an keinem äußern Merkmal unmittelbar erkennen; mittelbar aber wohl an den praktischen Wirkungen eines jeden. Daraus folgt die Mahnung: „Wohlan! es eifere Jeder um die Wette, die Kraft des Steins an seinem Ring an Tag zu legen! Komme dieser Kraft mit Sanftmuth, mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohlthun, mit innigster Ergebenheit in Gott zu Hülfe! Und wenn sich dann der Steine Kräfte bei euern Kindeskindern äußern, so lad ich über 1000, 1000 Jahre sie wiederum vor diesen Stuhl. Da wird ein weiserer Mann auf diesem Stuhle sitzen als ich und sprechen." Der Sinn dieses Urtheilsspruchs ist offenbar der: Die Wahrheit einer positiven Religion ist gar nicht aus äußern, historisch gegebenen Kriterien zu ermitteln, denn sie ist überhaupt keine dogmatische, besteht nicht in fertigen, ein für allemal gegebenen Lehrsätzen und Ueberlieferungen, sondern sie besteht wesentlich in der praktischen Kraft,

die sich durch die Thathandlungen des Lebens fortgehend selber erweisen muß. Insoweit, als jede sich als die praktische Kraft des wahrhaft Guten wirksam erweist, insoweit, aber nur insoweit ist sie als wahre Religion anzuerkennen; die relative Wahrheit der positiven Religionen mißt sich also nach dem Maße, in welchem jede einzelne derselben als das geschichtliche Mittel zur Verwirklichung der reinen Menschheitsreligion dienstbar und förderlich wird. Dieß stimmt ebenso mit der Idee der „Erziehung des Menschengeschlechts" zusammen, wie es auch der Grundgedanke der Kant'schen Religionsphilosophie geworden ist. Es ist klar, daß dieser Standpunkt des höheren Kriticismus mit der freisten Kritik gegenüber dem Positiven zugleich die schonende Toleranz gegen dasselbe verbindet, insofern es ihm als die geschichtlich gegebene und unentbehrliche Form und Vermittlung des idealen Kernes gilt. Daß dieser Kern selber noch zu ausschließlich in der Moral gefunden und die zur Religion wesentlich mitgehörige Seite der Weltanschauung verkannt wird, diese Einseitigkeit theilt Lessing mit Kant und seiner ganzen Zeit.

Aber auch zur Ueberwindung dieser Einseitigkeit durch die spekulative Philosophie finden sich in Lessing's wunderbar elastischem und universellem Geiste schon die Keime und Ansätze. Ich meine jene Richtung seines Denkens, die unter dem Namen des Lessing'schen Spinozismus so vielfach Gegenstand der Erörterung geworden ist. Mir scheint diese Frage für eine unbefangene Betrachtung ziemlich einfach und klar zu liegen. So wenig Lessing Spinozist im streng historischen Sinne des Spinoza'schen Systems gewesen ist, so gewiß ist er es doch gewesen in dem erweiterten Sinne, in welchem Jakobi und seine Zeit das Wort nahmen. Hören wir Lessing selber: „Die orthodoxen Begriffe der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht genießen. Ἓν καὶ πᾶν — ich weiß nichts anderes." Den Jakobi'schen salto mortale aus der Welt hinaus zu der außerweltlichen persönlichen Ursache gesteht er nicht mitmachen zu können; ja es verbindet sich ihm mit dem Gedanken des persönlichen schlechthin unendlichen Wesens, welches im Genuß seiner allerhöchsten Vollkommenheit unveränderlich wäre, die Vorstellung einer solchen unendlichen Langeweile, daß ihm dabei angst und weh wurde. Er zeigt in einer besonderen Abhandlung, daß es keine Wirklichkeit der Dinge außer Gott geben könne, die Dinge vielmehr als Vorstellung in Gott

zu denken seien. Nach all' Dem glauben wir ihm, daß es ihm mit dem Bekenntniß voller Ernst ist: Solle er sich nach Jemand nennen, so wisse er keinen Andern als Spinoza, weil es doch einmal keine andere Philosophie gebe, als die seine. Darin liegt doch auch wieder angedeutet, daß er sich nicht unbedingt mit Spinoza eins weiß. Ist er mit ihm darin einverstanden, daß er sich zwischen Gott und Welt nur ein innerliches, monistisches, nicht das äußerlich dualistische Verhältniß denken kann, so weicht er doch wieder von ihm darin ab, daß er das Immanenzverhältniß auf eine Vorstellungsthätigkeit Gottes zurückführt. So verwirft er auch mit Spinoza die gewöhnliche äußerliche Teleologie, wie sie in der Populärphilosophie blühte: „man darf unsere elende Art, nach Absichten zu handeln, nicht ohne Weiteres der Gottheit beilegen"; andererseits nimmt er im bestimmten Unterschied von Spinoza und im Einklang mit Leibniz eine immanente Teleologie an, ein künstlerisch-harmonisches Schaffen der Gottheit, so daß alle Zufälligkeiten und Disharmonien im Einzelnen doch im Zusammenhang des Ganzen zum Besten, zur Erfüllung des göttlichen Weltzwecks zusammenwirken. Was ihn am Bestimmtesten von Spinoza entfernt und ganz auf Leibniz' Seite stellt, ist sein entschiedener Individualismus. „Daß Jeder seiner individualischen Vollkommenheit gemäß handele", erklärt er für das Grundgesetz der moralischen Wesen. Die Vollkommenheit der Menschheit resultirt ihm nur aus der aller Einzelnen, wie das Wohl des bürgerlichen Gemeinwesens aus der Einzelglückseligkeit aller Glieder. Und um seine unendliche Vervollkommnungsfähigkeit zu realisiren, glaubt er das Individuum zu endloser Fortdauer bestimmt, die er sich merkwürdiger Weise in der Form der Seelenwanderung denkt. Gemeinsam endlich mit Spinoza und Leibniz bekennt sich Lessing zu einem strengen Determinismus. Ihm ist die Nothwendigkeit, mit welcher die Vorstellung des Besten wirket, viel willkommener, als die kahle Vermögenheit, unter den nehmlichen Umständen bald so, bald anders handeln zu können. „Ich danke dem Schöpfer, daß ich muß, das Beste muß", ruft er aus und bekennt sich gegen Jakobi in diesem Punkt als ehrlichen Lutheraner. Bedenken wir nun, daß für Jakobi gerade in der abstrakten Freiheit das höhere Wesen des Menschen, wie in der abstrakten Außerweltlichkeit das wahre Wesen Gottes zu bestehen schien, so ist ja wohl begreiflich, daß eine Weltanschauung, wie diese

Lessing'sche, welche beiderseits den abstrakten Dualismus zum bloßen Gegensatz von Momenten innerhalb eines wesentlichen Monismus aufhob, für Jakobi einfach mit dem Spinoza'schen Pantheismus, dieser Erzketzerei in seinen Augen, zusammenzufallen schien. In Wahrheit war Lessing's Weltanschauung ein durch den Leibniz'schen Individualismus belebter und vergeistigter Spinozismus, ein idealer Monismus. Und eben dies war ja auch bei allen sonstigen Differenzen die gemeinsame Grundlage der Weltanschauung eines Herder, Goethe, Schelling und Schleiermacher. Doch ehe wir zu diesen übergehen, haben wir den nächsten Geistesverwandten Lessing's kennen zu lernen, der seine Arbeit nach der kritischen Seite hin vollendete.

---

6. Immanuel Kant*).

Die Kritik, die bei Lessing auf Naturanlage und allgemeiner Bildung beruhte, hat Kant zum wissenschaftlichen Prinzip erhoben und ist dadurch zum Begründer der neueren Philosophie geworden, welche die Erkenntniß des eigenen Geistes des Menschen zum Ausgangspunkt und Schlüssel der Erkenntniß der Welt macht. Er hat die Oberflächlichkeit der Aufklärungsphilosophie, die ja auch Lessing so sehr zuwider war, daß er selbst die Orthodoxie ihr vorzog, dadurch überwunden, daß er das kritische Denken des Rationalismus vollendete. Er vollendete es, indem er es eben gegen die Positionen der bisherigen Metaphysik und Religionslehre richtete, an welchen die Popularphilosophie als letzten festen Säulen des im Uebrigen abgetragenen Glaubensgebäudes sich halten zu können vermeint hatte. Indem Kant dieses ganze Gebäude der alten Metaphysik auch in seinen letzten Resten vollends zerstörte, schaffte er freien Raum, um auf soliderem Grunde ein neues aufzuführen: was er dem Verstandeswissen ver-

*) Gesammtauflagen seiner Werke sind drei erschienen: die ältere von G. Hartenstein in 10 Bänden, Leipzig 1838—39; die von Rosenkranz und Schubert in 12 Bänden, Leipzig 1838—42; endlich die neuere von Hartenstein in 8 Bänden, Leipzig 1867—68. Nach letzterer citire ich im Folgenden.

sagte, sollte das sittliche Bewußtsein wieder herstellen. Bleiben wir zunächst bei diesen Voraussetzungen seiner Religionsphilosophie stehen.

Alle unsere Erkenntniß entsteht nach Kant aus doppelter Wurzel: aus dem Stoff der Empfindung, der uns durch die Sinne gegeben ist, und den apriorischen Formen der Anschauung (Raum und Zeit) und des Denkens (Verstandeskategorieen). Da diese Formen unseres Anschauens und Denkens nur in uns liegen, so vermögen wir durch sie nicht die Dinge an sich zu erkennen, sondern nur deren subjektiv bedingte Erscheinungen. Zwar müssen wir Dinge an sich als Grund aller unserer Wahrnehmung voraussetzen, aber wir erkennen von denselben nichts, da unser Erkennen selbst, nehmlich unser Anschauen in Raum und Zeit und unser Denken in Categorieen, die ebenfalls an das Schema der Zeit gebunden sind, zwischen uns und die Dinge in die Mitte tritt. Unsere Erkenntniß beschränkt sich also auf Erscheinungen, in welchen das Sein selber nicht erscheint, sondern hinter welchen es verborgen bleibt. Was über der Erscheinung liegt, die „Noumena" sind keine Erkenntnißobjekte, sondern nur ein negativer Begriff oder Grenzbegriff, der die Beschränkung unserer theoretischen Erkenntniß auf die Sinnenwelt (die räumlich-zeitliche Erscheinungswelt) anzeigt, zugleich damit allerdings für die praktischen Postulate ein anderes Gebiet offen hält. So ist nach Kant „zwischen dem Denken und Sein eine tiefe Kluft, die durch nichts überwunden werden kann; wir können nichts denken, wenn nichts ist; ein absolutes Sein, Dinge an sich sind die Bedingung von allem Denken, aber was ist, können wir nicht erkennen". (Harms.) Daß darin freilich von vornherein ein Widerspruch liegt, sofern, wenn wir von jenen Dingen garnichts wissen können, wir ja offenbar auch nicht einmal von ihrer Existenz etwas behaupten dürfen, und damit auch wieder die auf jener Voraussetzung ruhende Annahme einer Beschränktheit unserer Erkenntniß auf bloße Erscheinungen ungewiß wird: das ist von jeher mit vollem Recht geltend gemacht worden. Ohne Zweifel ist diese Schwierigkeit auch Kant selbst nicht ganz entgangen und wir werden uns eben daraus sein vielfaches Schwanken in der Bestimmung des Dings an sich zu erklären haben. Bald ist ihm dessen Existenz die selbstverständliche Voraussetzung der Erscheinungen, da es ja im Begriff einer solchen liege, daß ihr etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung sei; bald wieder drückt er sich so vor-

sichtig aus, als wäre ihm schon die Existenz des Dings an sich problematisch; einmal ist ihm dasselbe der positive Grund unserer Erfahrung und das Correlat des Selbstbewußtseins, ein andermal ein bloß negativer Grenzbegriff, der die Beschränktheit unserer Erfahrung auf das Gebiet der raumzeitlichen Erscheinung anzeigen, aber keinerlei Aussage über das Jenseits dieser Grenze enthalten soll*).

Um so mehr müssen wir die Frage aufwerfen, ob denn Kant's Behauptung der Unerkennbarkeit des Dings an sich mit stichhaltigen Gründen bewiesen und mit seinen eigenen sonstigen Aussagen im vollen Einklang sei? Kant argumentirt so: Raum und Zeit und die Categorieen des Verstandes sind nicht aus der Erfahrung genommen, sondern sind die von uns selbst zum Empfindungsstoff hinzugebrachten Formen des Anschauens und des Denkens, folglich sind sie auch bloß von subjektiver Geltung, kommen nur unseren Vorstellungen von den Dingen zu, nicht diesen an sich, darum sind die Dinge an sich unserer Erkenntniß verschlossen. Aber was berechtigt zu diesem Schluß? Zugegeben, was das unzweifelhafte Recht der Kant'schen Theorie ist, daß die Erkenntnißformen das in uns selbst angelegte Prius aller unserer Erfahrung sind, so ist ja damit noch keineswegs ausgeschlossen, daß in denselben Formen, in welchen wir die Dinge anschauen und denken müssen, diese auch an sich existiren können,

*) Diese verschiedenen Seiten und Tendenzen der Kant'schen Erkenntnißtheorie hat eine objektiv historische Darstellung nicht zu verwischen, sondern zu konstatiren und zu erklären. Aber hierin läßt unsere heutige Kantliteratur noch immer manches zu wünschen übrig. Die meisten Darsteller Kant's sind offenbar von dem Interesse geleitet, seine Philosophie harmonischer erscheinen zu lassen, als sie ist, und gleichzeitig ihre eigenen Meinungen unter seiner Flagge zu bergen; indem aber nun Jeder die ihm zusagende Seite des Kant'schen Denkens zum Ganzen macht und darnach das Uebrige mehr oder weniger gewaltthätig zurechtzulegen sucht, werden die verschiedensten Theorieen für die wahre Meinung Kant's ausgegeben; — ein Subjektivismus, der ganz an die theologische Unart, die biblischen Schriftsteller je nach der eigenen Confession zurecht zu stutzen, erinnert! — Zu dieser unter den Kantianern sonst herrschenden Willkürlichkeit bildet einen wohlthuenden Kontrast die durch Objektivität und Scharfsinn ausgezeichnete Analyse der Kant'schen Erkenntnißtheorie von Joh. Volkelt (Leipzig, Voß 1879), sowie Eduard Caird's Critical account of the philosophy of Kant, ein Werk, das unter unsern angelsächsischen Verwandten jenseits des Kanals und des Oceans als Standard work der kritischen Philosophie gilt und dieß Ansehen in der That auch verdient.

daß also unseren subjektiven Erkenntnißformen objektive Seinsformen korrespondiren. Die Unmöglichkeit eines Parallellaufens der Grundformen des erkennenden Geistes und des Seins hat Kant nirgends bewiesen; er hat aber auch die Möglichkeit eines solchen Sachverhalts fast nie ernstlich in's Auge gefaßt. Höchst charakteristisch ist in dieser Hinsicht die Alternative, welche Kant wie etwas selbstverständlich Zugestandenes seiner transscendentalen Deduktion der Categorieen zu Grunde legt*). „Es sind, sagt er, nur zwei Fälle möglich, unter denen synthetische Vorstellungen und ihre Gegenstände zusammentreffen, sich auf einander nothwendiger Weise beziehen und gleichsam einander begegnen können. Entweder, wenn der Gegenstand die Vorstellung oder diese den Gegenstand allein möglich macht. Ist das Erstere, so ist diese Beziehung nur empirisch und die Vorstellung ist niemals a priori möglich. Und dieß ist der Fall mit Erscheinungen in Ansehung dessen, was an ihnen zur Empfindung gehört. Ist aber das Zweite, so ist die Vorstellung in Ansehung des Gegenstandes alsdann a priori bestimmend, wenn durch sie allein es möglich ist, etwas als einen Gegenstand zu erkennen." Ebenso am Schluß der Deduktion: „Es sind nur zwei Wege, auf welchen eine nothwendige Uebereinstimmung der Erfahrung mit den Begriffen von ihren Gegenständen gedacht werden kann: entweder die Erfahrung macht die Begriffe oder diese Begriffe machen die Erfahrung möglich." In der Vorrede zur 2. Aufl.: „Ich kann entweder annehmen, die Begriffe richten sich nach dem Gegenstand, und dann bin ich in Verlegenheit wegen der Art, wie ich a priori etwas davon wissen könne; oder ich nehme an, die Gegenstände oder, welches einerlei ist, die Erfahrung, in welcher sie allein als gegebene Gegenstände erkannt werden, richte sich nach diesen Begriffen." Da die erstere Annahme eine Erkenntniß a priori (welcher allein Allgemeinheit und Nothwendigkeit zukommt, wie sie thatsächlich z. B. in der Mathematik gegeben ist) unmöglich machen würde, so glaubt Kant damit den indirekten Beweis für die alleinige Möglichkeit der zweiten Annahme geliefert. Es möge übertrieben, widersinnig lauten, zu sagen, der Verstand ist selbst der Quell der Gesetze der Natur und mithin der formalen Einheit der Natur, gleichwohl sei es richtig, daß der Verstand in den Categorieen

*) Kritik der reinen Vernunft, Analytik § 14. Ausg. v. Hartenstein III, S. 111.

das Gesetz der synthetischen Einheit aller Erscheinungen sei und dadurch Erfahrung ihrer Form nach allererst und ursprünglich möglich mache. Hierbei leuchtet von selbst ein, was Kant auch ausdrücklich erklärt, „daß diese Natur an sich nichts als ein Inbegriff von Erscheinungen, mithin kein Ding an sich, sondern bloß eine Menge von Vorstellungen des Gemüths sei". Ist denn nun aber, müssen wir nothwendig fragen, dieser vom Verstand rein selbstthätig geordnete innergeistige Vorstellungskomplex wirklich die objektive Wahrheit, das Erkenntnißobjekt der Wissenschaft? Oder gehört dazu nicht vielmehr die Uebereinstimmung unserer subjektiven Vorstellungsverknüpfung mit dem von uns unabhängigen objektiven Zusammenhang der Dinge an sich? Nur der konsequente Idealist, der die Existenz der Dinge an sich gänzlich leugnet, könnte diese Frage verneinen; wer aber, wie Kant durchgängig in beiden Auflagen der Kritik und in den Prolegomenen thut, die Existenz der Dinge an sich für die selbstverständliche Voraussetzung, Grund und Correlat der Erscheinungen hält, der dürfte sich auch der Erwägung kaum verschließen, daß die vom Verstand durch Anwendung seiner Begriffe auf „die Menge von Vorstellungen seines Gemüths" erzeugte Form der Erfahrung nur in dem Maße Anspruch habe, für wahr zu gelten, in welchem diese subjektive Form der Verknüpfung von Vorstellungen auch dem objektiven Zusammenhang der Dinge selber entspricht. Kant scheint dieß auch selber zuzugestehen, wenn er einmal*) sagt: „Wir finden, daß unser Gedanke von der Beziehung aller Erkenntniß auf ihren Gegenstand etwas von Nothwendigkeit bei sich führe, da nämlich dieser als dasjenige angesehen wird, was dawider ist, daß unsere Erkenntnisse nicht auf's gerathewohl oder beliebig, sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt seien, weil, indem sie sich auf einen Gegenstand beziehen sollen, sie auch nothwendiger Weise in Beziehung auf diesen unter einander übereinstimmen d. i. diejenige Einheit haben müssen, welche den Begriff von einem Gegenstand ausmacht". Hiernach also ist es nun doch der Gegenstand, und zwar — wie er vorher bestimmt worden war — als ein „der Erscheinung korrespondirender, mithin auch davon unterschiedener", also das vom Vorstellen unabhängige Ding an sich, was unsere Erkenntnisse auf gewisse, Ueber-

*) In der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe I. Aufl., in der II. Aufl. weggeblieben (III, 570).

einstimmung bewirkende Weise bestimmt und ihre willkürliche Verknüpfung auf's gerathewohl verhindert. Nachher freilich heißt es sofort wieder, daß die Synthesis des Mannigfaltigen unserer Anschauungen auf der transscendentalen Einheit der Apperception d. h. des Selbstbewußtseins beruhe, welches durch Beziehung aller möglichen Erscheinungen auf die Identität seiner Funktion (also nicht auf den transsubjektiven Gegenstand) einen Zusammenhang aller Vorstellungen nach Gesetzen bewirke. Wie sollen wir denn nun diese beiden Sätze, daß die einheitliche Ordnung der Vorstellungen (Erscheinungen) auf der Beziehung zum Gegenstand, und daß sie auf der Beziehung zum Ich beruhe, welche beide Kant ganz unvermittelt neben einander stellt, ohne Widerspruch zusammenreimen, wenn zwischen der synthetischen Funktion des Ich und der Bestimmtheit und bestimmenden Einwirkung des Gegenstandes keinerlei Verhältniß und Correspondenz bestünde? Ich sehe nur einen Weg, um diesem klaffenden Widerspruch zu entgehen, nehmlich die Annahme, daß die Formen der Synthesis des Verstandes genau entsprechen den Formen des Zusammenhangs der von der Erkenntniß unterschiedenen Gegenstände d. h. daß die Categorieen, obgleich eingeborene und nicht aus der Erfahrung erst abgeleitete Funktionsgesetze unseres Verstandes, doch zugleich Geltung haben für die Dinge an sich und die Seinsverhältnisse uns aufschließen.

Der Beweis Kants für die bloß subjektive Geltung unserer Erkenntnißformen kann sonach nicht als stichhaltig betrachtet werden, denn die Alternative, auf welche er ihn stützt, hat augenscheinlich eine Lücke; das Zusammentreffen von Vorstellung und Gegenstand ist möglich, auch ohne daß eins vom andern abhängig wäre, nehmlich wenn die Formen des Erkennens und des Seins vermöge gemeinsamen Grundes beider Seiten mit einander übereinstimmen. Diese dritte Möglichkeit wird von Kant meistens einfach ignorirt; doch zweimal*) hat er sie allerdings flüchtig erwähnt, aber nur, um sie sogleich als „das ungereimteste" zurückzuweisen, weil er sich die hierbei vorauszusetzende Uebereinstimmung unserer Denkanlagen mit den Naturgesetzen nur mittelst einer Art von „Präformationssystem" oder „intellektuellen präftabilirten Harmonie" erklären konnte, welches als

*) Am Schluß der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe nach der II. Aufl. (III, 135) und im Brief an Herz vom 21. Febr. 1772 (VIII, 690).

ganz äußerliche Veranstaltung eines übernatürlich eingreifenden „deus ex machina“ die innere Nothwendigkeit der Geltung der Categorieen vermissen ließe, und überdieß „dem andächtigen oder grüblerischen Hirngespinnst Vorschub leisten“ würde. Mag dieser Einwurf vom Standpunkt einer dualistischen Metaphysik aus, wie sie bei der Vorstellung einer äußerlichen Präformation vorausgesetzt ist, nicht unrichtig sein, so ist er doch völlig unbegründet gegenüber einer Theorie, welche in den Gesetzen des Seins und des Denkens die parallelen Erscheinungsformen des immanenten geistigen Weltgrundes erblickt. Daß Kant gerade diese Möglichkeit, die so viele Schwierigkeiten seiner Erkenntnißtheorie zu lösen vermöchte, außer Acht läßt, ist um so merkwürdiger, da er sonst mehrfach den Gedanken eines monistischen Abschlusses seiner dualistischen Prinzipien streift. Schon in der Kritik der reinen Vernunft deutet er an*), daß Sinnlichkeit und Verstand „vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen“, und daß das den äußeren Erscheinungen zu Grunde liegende Ding an sich dem Subjekt der Gedanken „vielleicht so ungleichartig nicht sein dürfte“, oder sogar (wie es in der I. Aufl. hieß) „zugleich das Subjekt der Gedanken sein könnte.“ Ganz besonders aber drängt sich ihm die Idee eines einheitlichen Prinzips, in welchem die Gegensätze ihre Vermittelung finden, auf in der „Kritik der Urtheilskraft“; es müsse, sagt er hier**), „einen Grund der Einheit des Uebersinnlichen, was der Natur zum Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, geben“; ebenso müsse das Prinzip des Mechanismus mit dem der Zweckmäßigkeit zusammenhängen in einem objektiv-gemeinsamen, welches man als übersinnliches Realprinzip mit intellektueller Anschauung oder als einen ursprünglichen, intuitiven, schaffenden Verstand (intellectus archetypus) zu denken genöthigt sei, wenngleich man sich von ihm keine bestimmtere Vorstellung bilden könne. Aber es bleibt freilich immer nur bei diesen Anläufen zur monistischen Vermittelung der Gegensätze, da ihre Durchführung theils durch das skeptische Mißtrauen gegen die Geltung des Denkens theils durch die Nachwirkung

*) Einleitung, Schluß, und Paralogismen der reinen Vernunft, II. (III, 52 und 289 vgl. mit 592).

**) Einleitung, II. (V, 182) und „Dialektik der teleologischen Urtheilskraft“ §§ 76—78 (V, 413—428).

der altgewohnten dualistischen Metaphysik verhindert wird. Ich möchte gleich hier die Aufmerksamkeit des Lesers auf diesen wichtigen Punkt lenken, der uns noch wiederholt sich bestätigen, und manches Paradoxe in dieser proteusartigen Philosophie erklären wird: Die eigentliche Intention des Kant'schen Denkens drängt auf absoluten monistischen Rationalismus oder auf Erkenntniß der alleinigen Gesetzgebung der Vernunft im Reich der Natur und der Freiheit; aber bei seinem Streben nach Ueberwindung der alten Gegensätze in diesem höheren Standpunkt steckt er selbst noch zu tief in den Vorurtheilen derselben, in dem skeptischen Empirismus und dogmatisch-metaphysischen Dualismus, zu mächtig wirken diese beiden zusammen und abwechselnd in ihm noch nach, als daß sein eigenthümlich neuer Gedanke sich auf irgend einem Punkte schon voll und rein verwirklichen könnte; so bleibt es überall bei halben Ansätzen und unvermittelten noch Lösung heischenden Gegensätzen.

Wir haben gesehen, daß Kant's Beschränkung unserer Erkenntniß auf die Erscheinungen nicht stichhaltig begründet ist. In dieser Ueberzeugung werden wir nun aber noch mehr bestärkt durch die Wahrnehmung der Thatsache, daß Kant selbst jene von ihm statuirte Schranke in verschiedener Weise fortwährend durchbricht. So wenig geleugnet werden soll, daß Kant sich über die Realität der Dinge an sich mit schwankender Bestimmtheit ausdrückt, so zweifellos gewiß ist doch, daß es ihm nie, weder in der ersten noch zweiten Auflage der Vernunftkritik noch in den andern kritischen Schriften, eingefallen ist, dieselbe in Abrede zu stellen. Er sieht in ihnen durchweg die selbstverständliche Voraussetzung, das Correlat, die Ursache der Erscheinungen, da ja diese schon ihrem Begriffe nach nicht sein können ohne etwas, das da erscheine, „es muß ihr etwas entsprechen, was an sich nicht Erscheinung ist, weil das Wort Erscheinung schon eine Beziehung auf einen von der Sinnlichkeit unabhängigen Gegenstand anzeigt". Dieser ist's eben, von dem die „Eindrücke" herrühren, durch welche unsere Sinnlichkeit „afficirt" und damit uns „der Stoff der Empfindungen gegeben" wird. Was ist denn aber dieß Eindruckmachen, Afficiren, Stoffgeben anders als eben ein Wirken oder Ursache von Wirkungen sein? Wie kann man also leugnen, daß Kant den Dingen an sich nicht bloß Rea-

lität, sondern auch Causalität beilegt, die Geltung der Categorieen also auch auf sie erstreckt? Und noch mehr. Kant redet von „Dingen an sich"; Vielheit aber ist nicht bloß wiederum eine Categorie der Quantität, sondern schließt auch gegenseitige Repulsion, Außereinander, also Räumlichkeit in sich. In der Vorrede der II. Aufl. will Kant dem „Skandal der Philosophie und allgemeinen Vernunft, das Dasein der Dinge außer uns (von denen wir doch den ganzen Stoff zu Erkenntnissen selbst für unsern inneren Sinn herhaben) bloß auf Glauben annehmen zu müssen", ein Ende machen durch folgenden Beweis: Wir sind uns des Wechsels unserer Vorstellungen, also unseres Daseins in der Zeit nur bewußt durch Beziehung derselben auf ein von ihnen verschiedenes Beharrliches, das nicht eine Anschauung in mir sein kann, also ein Ding außer mir sein muß. Hiernach ist die Beharrlichkeit der Dinge an sich ein Gegenstand unserer Wahrnehmung; Beharrlichkeit ist aber das Zeitschema für die Categorie der Substanz; somit wird auf die Dinge an sich in der genannten Argumentation auch die Form der Zeit übertragen. Was bleibt eigentlich nach all' dem noch bestehen von der behaupteten Unanwendbarkeit der Anschauungs- und Denkformen auf die Dinge an sich? Nehmen wir dazu, daß in der „Kritik der praktischen Vernunft" ganz unverhüllt der Gebrauch der Categorien aufs Transscendente ausgedehnt wird: Die Freiheit ist die Causalität als unbedingte gedacht; das Dasein Gottes wird, wie wir sehen werden, postulirt zum Behuf der Herstellung des höchsten Gutes, also unter der Categorie der Causalität. Und die Berechtigung zu dieser transscendenten Anwendung der Categorieen wird dort geradezu damit begründet, daß sie ja dem reinen Verstand entspringen, also von sinnlichen Bedingungen unabhängig seien und sich daher auf Objekte überhaupt beziehen. Also gerade der Mangel an sinnlicher Anschauung, der sonst ihre Ungültigkeit für die Dinge an sich begründen soll, erscheint hier mit einemmal als Grund für ihre transscendente Gültigkeit! So fließen nicht bloß die Grenzen zwischen den Gebieten der Gültigkeit und der Ungültigkeit der Categorieen oder des Erkennbaren und Nichterkennbaren bei Kant selbst fortwährend durch einander, sondern auch schon die Begründung für die Beschränkung unserer Erkenntniß auf die Erscheinungen ist so elastischer Art, daß sie gelegentlich auch für das Gegentheil in Anwendung

kommt. — Unter solchen Umständen dürfte es immerhin gerathen erscheinen, an die weiteren Consequenzen, die Kant aus seinen erkenntnißtheoretischen Prämissen auf metaphysischem Gebiet zieht, mit einiger Vorsicht und dem Vorbehalt, das Bleibende daran vom Vergänglichen zu sondern, heranzutreten.

Trotz ihrer Beschränkung auf das Erscheinungsgebiet kann, wie Kant's Kritik weiter ausführt, unsere Vernunft es nicht lassen, über diese Schranke hinauszugehen, indem sie zum Bedingten das Unbedingte hinzudenkt. Durch Beziehung desselben auf die Categorieen der Substanz, der Causalität und der Wechselwirkung entstehen die Vernunftideen der unbedingten Substanz oder Seele (als beharrlichen Subjekts), der unbedingten Ursache oder Freiheit, und des unbedingten Inbegriffs der Realität oder Gottes. Werden nun diese Ideen um deswillen, weil sie der Vernunft subjektiv nothwendig sind zu denken, auch für objektiv wahre Erkenntnisse gehalten und von ihnen ein konstitutiver Gebrauch gemacht zur Erklärung der Welt: so entsteht daraus der täuschende Schein einer Erkenntniß, hinter welcher nichts Wirkliches steckt. Diesen Schein aufzuzeigen und damit die Illusionen der Vernunft in metaphysischen Dingen zu zerstören, setzt sich die „Dialektik der reinen Vernunft" zur Aufgabe. Diese Kritik ist in ihrem unbestreitbaren Recht gegenüber dem scholastischen Dogmatismus der herkömmlichen und speciell der in der Wolff'schen Schule ausgebildeten Metaphysik; aber daß damit noch nicht die Metaphysik überhaupt hinfällig geworden und auch nicht die Gottesbeweise in jeder Hinsicht abgethan sind, das beweist ja Kant selbst durch seine neue Begründung derselben in der Kritik der praktischen Vernunft und noch mehr in der Kritik der Urtheilskraft, deren oben angeführte Andeutungen direkt auf den spekulativen Rationalismus hinführen. Während aber in diesen beiden späteren Schriften Kant die Wege, auf welchen sich unser Geist zum Gottesbewußtsein erhebt, nehmlich vom sittlichen Selbstbewußtsein und von der Weltbetrachtung aus, richtig zeigt, so ist dagegen seine seltsame Ableitung der Gottesidee in der Kritik der reinen Vernunft entschieden verfehlt. Er geht aus vom disjunktiven Schlußverfahren, um zu zeigen, daß wir, um die Bestimmtheit jedes Dinges allseitig zu erkennen, es von allen andern unterscheiden, also auf einen Inbegriff aller Möglichkeiten es beziehen, sonach ein All der Realitäten voraussetzen müssen. Diese systema-

tische Einheit aller Begriffe, auf welche sie jeden einzelnen zum Zweck seiner genauen Bestimmung zurückführen muß, kann nun aber die Vernunft nicht anders denken als so, daß sie ihrer Idee zugleich einen Gegenstand giebt oder das All der Realität (die absolute Idee) in einem Einzelwesen als „Ideal" „hypostasirt" und dieses dann vollends „personificirt". Man sieht leicht, daß diese Ableitung weder historisch noch logisch richtig ist. Niemals sind die Menschen vom disjunktiven Schluß aus auf die Idee Gottes als des allerrealsten Wesens gekommen, dieß ist vielmehr ein reiner Abstraktionsbegriff, den die Scholastik erfunden, und aus dem sie dann allerdings die Existenz Gottes erschlossen hat. Aber diese scholastische Lehrmethode beweist nichts für den Ursprung des Gottesbegriffs im menschlichen Geist. Kant hat also hier, wie Schopenhauer*) nicht mit Unrecht sagt, „das Verfahren der Scholastik für das der Vernunft genommen, welches ihm überhaupt öfter begegnet ist". Es ist überdieß logisch unrichtig, daß wir von einem vorausgesetzten allgemeinen Begriff aus durch fortgehende Einschränkung desselben zur Erkenntniß einzelner Dinge gelangen; vielmehr findet das umgekehrte statt, daß wir von den besonderen Begriffen aufsteigend zuletzt zum allgemeinsten kommen. Gesetzt aber auch, daß auf diesem Wege der fortschreitenden Abstraktion der philosophische Begriff des „Absoluten" entstanden wäre (der übrigens immer wesentlich die letzte Ursache des Seienden bezeichnet), so folgte daraus doch nicht, daß der religiöse Gottesbegriff nichts anderes bedeute, als eine Personifikation dieses philosophischen Begriffs. Es ist eine der üblen Folgen seiner abstrakten Trennung von theoretischer und praktischer Vernunft, daß Kant das Zusammenwirken spekulativer und praktischer Motive bei der Gottesidee verkennt und daher diese Idee in der Kritik der reinen Vernunft ebenso *abstrakt logisch*, wie in der Kritik der praktischen Vernunft *abstrakt moralisch* faßt. Nur in der Kritik der Urtheilskraft bricht sich der Gedanke Bahn, daß das Uebersinnliche, was der Natur zum Grunde liegt, und das, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält (das Absolute der theoretischen und der praktischen Vernunft) einen einheitlichen Grund haben müsse (s. S. 150). Die richtige Durchführung *dieses* Gedankens würde

*) Welt als Wille und Vorstellung I, 604.

ebensosehr über den theoretischen Skepticismus der Kritik der reinen Vernunft, wie über den moralischen Deismus der Kritik der praktischen Vernunft hinausführen und nicht sowohl ein Mittleres als vielmehr eine höhere Vermittlung zwischen beiden gleichsehr einseitigen Positionen ergeben. So wird der wahre Schüler Kant's den Buchstaben des Meisters, dessen Zwiespältigkeit schon seine Verbesserungsfähigkeit anzeigt, aus dem Geist desselben korrigiren; allein die meisten „Kantianer" (alte wie neue) gleichen jenen Prophetenschülern, die sich an den Mantel ihres Meisters hängen, aber dessen Geist nicht festzuhalten vermögen.

Den ontologischen Beweis in seiner herkömmlichen Schulform als eine Illusion nachzuweisen, hatte Kant leichtes Spiel. Er weist ihm den doppelten Fehler nach, daß zuerst die blos logische Möglichkeit des Begriffs eines ens realissimum in reale Möglichkeit verwandelt und sodann die Wirklichkeit als eine der in ihm enthaltenen Realitäten analytisch aus dem Begriff erschlossen werde, während doch die Wirklichkeit gar nicht zum Inhalt eines Begriffs als eine seiner Bestimmungen gehöre, sondern nur ein Verhältniß desselben zu unserer Erfahrung bezeichne, also auch nie aus den bloßen Begriffen, sondern nur aus dem Wahrnehmen des Gegenstands in einer Erfahrung erkannt werden könne. Den Fehler des kosmologischen Beweises, der aus der Zufälligkeit der Welt auf eine nothwendige Ursache schließt und diese in Gott findet, sieht Kant einmal darin, daß die nur innerhalb des Erfahrungsgebietes gültige Categorie der Ursache über dieses hinaus dazu mißbraucht werde, um zur Reihe der bedingten und zufälligen Ursachen eine unbedingte und nothwendige hinzuzudenken, und sodann darin, daß dieses nothwendige Wesen sofort identificirt werde mit dem ens realissimum, womit der kosmologische Beweis einfach wieder auf den ontologischen hinauskomme. Dieselben Fehler kehren im physiko-theologischen Beweise wieder, bei welchem überdies die Voraussetzung einer durchgängigen Zweckmäßigkeit der Welt unbegründet, aber auch unter Annahme derselben doch nur der Schluß auf einen intelligenten Urheber der Weltform, also einen Baumeister, nicht Schöpfer, erlaubt sein soll.

Das Resultat dieser Kritik ist dann, daß das Ideal der Vernunft nur als ein regulatives Prinzip für unsere Welterkenntniß, nicht als konstitutives von objektiver Realität betrachtet werden dürfe.

Wohl ist es für unsere Vernunft nothwendig, diesen Begriff zu denken, da nur in ihm unsere Erkenntniß der Welt zum Abschluß kommt; aber gleichwohl darf er uns nicht als objektive Wahrheit gelten, sondern er ist nur ein subjektiv gültiges Schema für die Regel: die Dinge der Erfahrung so zu verknüpfen, als ob sie von einer höchsten Intelligenz geordnet wären; keineswegs aber dürfen wir ihn benutzen als objektiven Erklärungsgrund für diese Weltordnung. — Da wäre nun freilich zu fragen, ob denn eine Idee auch nur als regulatives Prinzip einer wahren Erkenntniß des Wirklichen dienen kann, wenn sie nicht auch zugleich konstitutives Prinzip der Erklärung oder Realgrund des Wirklichen sein soll? Ist alle wahre Erkenntniß eine genetische, so wird jedes Erkenntnißprinzip, das nicht auch Realprinzip und genetischer Erklärungsgrund sein kann, nur ein irreführender äußerlich formaler Schematismus sein. „Schon der Regressus findet nur unter der Bedingung statt, daß die Ideen nicht blos Regulative, sondern erklärende Prinzipien der Empirie sind oder werden. Jede Induktion soll uns in den Stand setzen, progressiv oder deduktiv zu verfahren, die Empirie durch die gewonnenen Begriffe zu erklären. Die Grenzen aber, welche Kant dem Erkennen dadurch zieht, daß die Ideen in alle Ewigkeit nur regulative und nicht erklärende Prinzipien sollen sein können, werden niemals respektirt, sondern überschritten und durchbrochen von dem forschenden Geiste, der sich solche Grenzen nicht ziehen läßt, sondern schon im Regressus sich es vorbehalten hat, die Grenzen zu durchbrechen, um zum erklärenden Prinzip zu machen, was im Regressus Regulative und Hypothesen waren." (Harms.) Uebrigens kommt auch hierbei Kant mit sich selbst in offenbaren Widerspruch. Er bezeichnet es in den Prolegomenen*) geradezu als „merkwürdig, daß die Vernunftideen nicht etwa so, wie die Categorieen, uns zum Gebrauch des Verstandes in Ansehung der Erfahrung irgend etwas nützen, sondern in Ansehung desselben völlig entbehrlich, ja wohl gar den Maximen des Verstandeserkenntnisses der Natur entgegen und hinderlich" seien. Ob die Seele eine einfache Substanz sei oder nicht, könne uns zur Erklärung der Erscheinungen derselben ganz gleichgültig sein; und was die Gottesidee betrifft, so „müssen wir uns aller Erklärung der Natureinrichtung, die aus dem Willen eines höchsten Wesens

*) § 44 (IV, 79).

gezogen worden, enthalten, weil dieses nicht mehr Naturphilosophie ist, sondern ein Geständniß, daß es damit bei uns zu Ende gehe". Welcher Werth kann denn aber regulativen Prinzipien zukommen, welche zur Erklärung der Erscheinungen nicht bloß völlig entbehrlich, sondern sogar hinderlich sind? Andererseits freilich erklärt Kant in der Kritik der Urtheilskraft auf's bestimmteste, daß wir uns die Zweckmäßigkeit der Natur nicht erklären können ohne Voraussetzung eines intelligenten Prinzips; hiernach wäre also diese Idee doch wirklich ein Erklärungsgrund der Natur von mehr als bloß regulativem Werth. Wie reimen wir nun wohl diese verschiedenartigen Aussagen? Die Sache verhält sich offenbar so. Die Vernunftideen, oder sagen wir lieber gleich specieller: die Gottesidee ist in einer Hinsicht mehr als bloß regulatives Prinzip, in anderer dagegen nicht einmal dieses. Nehmlich in ihrer rein rationellen Fassung als immanentes geistiges Realprinzip der Welt, wie sie in der Kritik der Urtheilskraft verstanden wird, ist sie allerdings der erklärende Grund, zwar nicht einzelner Erscheinungen in der Welt, wohl aber der zweckmäßigen Ordnung des Ganzen. Hingegen die Gottesidee in ihrer dem praktischen Bedürfniß des Gemüths entsprechenden anthropomorphen Form, wie sie nach der Kritik der praktischen Vernunft Gegenstand des „moralischen Glaubens" ist, dient in keiner Hinsicht als regulatives Prinzip für die Verstandeserkenntniß der Natur, sondern könnte diese nur hindern, weil — um früher citirte Worte Kant's zu brauchen — der Rekurs auf den willkürlichen Willen eines deus ex machina die Gesetzmäßigkeit unserer Erkenntniß aufheben und dem Hirngespinst (Wunder u. dgl.) Vorschub leisten würde. Die Antinomie, die in Kant's Aeußerungen über den Erkenntnißwerth der Gottesidee augenscheinlich liegt, beruht also einfach auf der Amphibolie dieses Begriffs, sofern derselbe bald das absolute Prinzip an sich als Gegenstand des reinen Denkens, bald seine Vorstellung im praktischen Bewußtsein als Gegenstand des moralischen Glaubens bezeichnet. Zwischen diesen beiden Betrachtungsweisen steht nun aber die Kritik der reinen Vernunft in unbestimmter Mitte; daher hier die *schwankende* Bedeutung der Vernunftideen: einerseits sind sie der Vernunft nothwendig zu denken und müssen insofern doch auch irgend welchen Erkenntnißwerth haben; andererseits aber sind sie, wie die Dialektik gezeigt hat, doch keine objektive Wahrheit: sie sind ein unfaßbares *Gaukelspiel* der

sich selbst täuschenden Vernunft. Und dabei sollte nun die menschliche Vernunft sich beruhigen können? Das hieße nichts anderes als sich selber aufgeben!

Das Resultat der „Dialektik der reinen Vernunft", wornach Ideen nicht bloß denkmöglich, sondern sogar denknothwendig sein können, ohne doch für objektiv wahr gelten zu dürfen, ist offenbar der Grundsatz des reinsten Skepticismus, dessen Consequenz alles Erkennen überhaupt aufheben würde; denn welches Kriterium des Wahren und Falschen bleibt denn noch, wenn es nicht die Denknothwendigkeit sein soll? Aber man würde allerdings Kant Unrecht thun, wollte man ihn hier beim Wort nehmen und darnach einfach den Skeptikern beizählen. Der Skepticismus war für ihn ein Durchgangsstadium vom Dogmatismus zum Kriticismus, ein Standpunkt, dessen Ueberwindung gerade er sich zur Aufgabe gesetzt und in seinen drei „Kritiken" in steigendem Grade des Gelingens vollbracht hat; ebenso unleugbar ist aber freilich auch, daß ein mächtiges skeptisches Element in seinem Denken immer nachgewirkt und im Ringen mit dem rationalistischen Prinzip sich bald stärker, bald schwächer geltend gemacht hat. Wie sehr aber das letztere doch die eigentliche Seele seines Denkens war, das zeigt sich eben darin recht deutlich, daß er die Denknothwendigkeit aller Skepsis zum Trotz doch immer wieder unwillkürlich als Kanon der objektiven Wahrheit anerkennt, und zwar auf dem Gebiet der praktischen Vernunft positiv, auf dem der theoretischen wenigstens negativ, sofern er die Denkunmöglichkeit d. h. die Nothwendigkeit, etwas als nicht denkbar zu setzen, auch als Zeichen der realen Unmöglichkeit oder objektiven Unwahrheit betrachtet, wie er denn ausdrücklich bemerkt, daß der Satz des Widerspruchs von allem Denkbaren, also auch vom Ding an sich gelte, ein Satz, auf dessen Anwendung alle Beweisführungen Kant's in der Dialektik, insbesondere auch bei den kosmologischen Antinomieen beruhen. Es ist aber einleuchtend, daß mit diesem Zugeständniß der Boden des Skepticismus schon völlig verlassen ist; hat das Denken einmal so viel Recht, das logisch nothwendig zu verneinende auch als nichtseiend zu setzen, so kann ihm auch das Recht nicht mehr verweigert werden, das logisch nothwendig zu bejahende auch als seiend zu setzen d. h. die Denknothwendigkeit als positives Kriterium der Wahrheit gelten zu lassen. Auf praktischem Gebiet hat dieß Kant

durchweg gethan; da ist ihm das, was der Vernunft nothwendig zu denken ist, eben damit auch schon das objektiv Wahre und zwar nicht bloß von empirischer, sondern von apriorischer, transscendentaler, also absoluter Gültigkeit. Ist nun die theoretische und die praktische Vernunft in letztem Grunde, wie Kant selbst sagt, doch eine und dieselbe, so wird schon darum der theoretischen Vernunft nicht die Selbstvernichtung zugemuthet werden dürfen, daß sie an der Wahrheit des Denknothwendigen zweifle. Dennoch muthet aber Kant der theoretischen Vernunft zu, sich beim Wissen ihres Nichtwissens zu bescheiden, um ihrer Armuth aufhelfen zu lassen durch die Schätze der praktischen Vernunft.

Während die theoretische Vernunft den Ideen der Freiheit, der Seele, Gottes keine objektive Realität soll beilegen dürfen, erhalten sie dieselbe von Seiten der praktischen Vernunft. Im Pflichtbewußtsein erscheint das Unbedingte als praktische Realität, als kategorischer Imperativ, der von allen bloß bedingten Motiven unseres Handelns specifisch verschieden, daher eine wirkliche Offenbarung des Uebersinnlichen in unserer Natur bildet. Von hier aus soll nun doch auch der Gebrauch der Categorieen, z. B. der Ursächlichkeit, über die Sinnenwelt hinaus auf das Uebersinnliche ausgedehnt, also von „der übersinnlichen Ursächlichkeit der Freiheit" geredet werden dürfen; womit freilich alles früher über die Categorieen und ihren zeitlichen Schematismus und ihre Beschränktheit auf die räumlich-zeitliche Erscheinungswelt Gesagte, genau besehen, wieder zurückgenommen ist. — Das sittliche Bewußtsein des Gesetzes ist selbst keines Beweises fähig, sondern unmittelbar in uns gegeben, also Gegenstand des moralischen Glaubens. Aber es bildet die Grundlage, auf welche sich die Ueberzeugungen der sittlichen und religiösen Weltanschauung stützen. Vor Allem folgt aus der unmittelbaren Gewißheit des Sollens mittelbar auch die Gewißheit des Könnens oder der Freiheit, als des Vermögens, nach der Vorstellung von Gesetzen zu handeln oder sich durch bloße Begriffe bestimmen zu lassen, unabhängig von determinirenden Erscheinungen der Sinnenwelt oder von Naturursachen. „Die Freiheit ist die ratio essendi des Sittengesetzes, dieses aber die ratio cognoscendi von jener." Hier also haben wir nach Kant's eigenen Worten genau den Fall, der nach der Kritik der reinen Vernunft als Unmöglichkeit erscheint: daß eine nothwendige Bestimmung unserer Vernunft

die Erscheinung ist eines übersinnlichen Seins, das, obgleich nicht anschaubar, doch als objektive Realität und Realgrund (ratio essendi) unserer subjektiven Denknothwendigkeit (des Sittengesetzes) erkannt wird. In der That haben wir hier den Kern aller spekulativen Philosophie; es bedurfte nur der konsequenten Durchführung dieses selben Gedankens für alle Vernunftbestimmungen, und die Kluft, die Kant zwischen Denken und Sein gesetzt hatte, ist überwunden, Natur und Geist sind versöhnt, innerlich vermittelt, und nicht bloß so äußerlich mechanisch verkoppelt, wie dieß durch die praktischen Postulate nach Kant geschehen soll. — Zunächst sehen wir nun aber den Dualismus der theoretischen Philosophie Kant's auf praktischem Gebiet in neuer aber ganz analoger Form wiederkehren.

Das rationalistische Prinzip, welches schon in der Kritik der reinen Vernunft das treibende Motiv gebildet hatte, tritt in der Kritik der praktischen Vernunft noch bestimmter hervor, vermag aber hier ebensowenig, wie dort, seinen Gegensatz wirklich positiv zu überwinden, sondern bleibt, um sich in seiner Eigenart zu erhalten, in spröder dualistischer Exklusivität befangen. Wir sahen, wie Kant in der Erkenntnißtheorie von der Absicht ausging, die Gesetze des Erkennens als die von der Erfahrung unabhängigen, a priori in unserem Verstande liegenden Formen festzustellen, wie er den Verstand geradezu den Gesetzgeber der Natur, die Quelle der Gesetzmäßigkeit der Erfahrung nannte, wie er aber eben deßwegen seine Thätigkeit auf die bloße formale Bearbeitung der gegebenen Vorstellungen beschränken zu müssen glaubte und die Erkennbarkeit des transsubjektiven Gegenstandes (Dings an sich) verneinte. Ganz analog verhält es sich nun auch mit dem Sittengesetz. Auch dieses muß, um unbedingte und allgemeine Geltung zu haben, von aller Erfahrung unabhängig, a priori der Vernunft eigen, autonom sein; die Vernunft soll als praktische ebenso freie Gesetzgeberin sein fürs Handeln, wie als theoretische fürs Erkennen; hinwiederum muß aber auch dieses praktische Gesetz, eben um apriorisch zu sein, auf die bloße Form des Handelns beschränkt bleiben und darf keinen Gegenstand des Begehrens enthalten, da ein solcher immer nur empirisch gegeben wäre, und immer nur durch die Vorstellung der Lust den Willen bestimmen könnte, ein Bestimmungsgrund, der bei verschiedenen Menschen verschieden wirkt und dem niederen, sinnlichen Begehrungs-

vermögen angehört, also weder auf allgemeine noch auf unbedingte Gültigkeit Anspruch machen kann. Alle materialen Prinzipien, welches auch ihr Inhalt sei, sind nach Kant gleich sehr eudämonistisch, gehören der Selbstliebe oder dem unteren Begehrungsvermögen an, haben nur subjektive, empirisch bedingte Geltung, sind also bloße Klugheitsregeln, nicht reine Vernunftgesetze. Das der Vernunft eigenthümliche, autonome Gesetz muß also ohne die mindeste Beimischung von materiellen Beweggründen, welche nur seine Reinheit trüben würden, bloß die allgemeine Form des Handelns betreffen; es gebietet als „kategorischer Imperativ": „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne". — Daß nun freilich ein solches rein formales Prinzip nicht ausreicht, um bestimmte sittliche Verpflichtungen zu begründen, ist an sich klar und läßt sich bei Kant selbst nachweisen; denn er kann offenbar nicht ohne Inkonsequenz aus seinem Prinzip die beiden Classen von Pflichten ableiten: Die eigene Vollkommenheit und die fremde Glückseligkeit zu fördern. Die fremde Glückseligkeit ist ja doch nicht weniger, als die eigene Glückseligkeit, ein materialer Bestimmungsgrund, ein empirisches Objekt des Begehrens, das nicht bloß auf formalen Vernunftbegriffen, sondern auf der ganzen konkreten Naturanlage des Menschen beruht. Auch stimmt es nicht wohl zur „Allgemeingültigkeit" des Gesetzes, daß nur die Glückseligkeit Anderer und nicht auch die meinige Objekt meines Begehrens sein darf, oder daß meine Glückseligkeit zwar für Andere erstrebenswerth sein soll, für mich selbst aber nicht. „Wenn Kant das eine behauptet, das andere aber leugnet, begeht er einen unverkennbaren Widerspruch. In der Consequenz seiner allgemeinen Voraussetzungen hätte es gelegen, die Sorge für die fremde so gut wie für die eigene Glückseligkeit von der sittlichen Thätigkeit ganz und gar auszuschließen. Es wäre dann aber jene Einseitigkeit seiner Moral nur um so schroffer zum Vorschein gekommen, welche schon für Schiller, Fichte und Schleiermacher eine ergänzende Umbildung zum Bedürfniß machte: Die Einseitigkeit des bloß formalen Charakters seines Moralprinzips" *).

*) Zeller: Ueber das Kant'sche Moralprinzip. In den Abh. der Berl. Akad. d. Wiss. 1880. Vgl. Edm. Pfleiderer: Eudämonismus und Egoismus (Jahrb. f. prot. Theol. 1880) und dess.: Kantischer Kriticismus und englische

Damit hängt aber noch eine weitere Eigenthümlichkeit der Kant'schen Moral auf's engste zusammen. Wie das Gesetz kein Objekt des Begehrens enthalten soll, so soll nach Kant auch das Motiv der Erfüllung desselben kein Affekt des Begehrens, keine Neigung sein, sondern ausschließlich die Achtung vor dem Gesetz als solchem. Jeder Antheil der eigenen Neigung, jede Freude an der Pflichterfüllung erscheint ihm schon als eine feine eudämonistische Verunreinigung derselben. Er weist das „moralische Gefühl" als etwas Sinnliches, das zur Schwärmerei führe, zurück; natürlich kann er daher auch der Liebe keine moralische Bedeutung zuerkennen, ja er argwöhnt auch in ihr eine Gefahr für die Reinheit der Pflichterfüllung. — Das Einseitige derartiger Sätze der Kantischen Moral fällt so sehr in die Augen, daß es von jeher bemerkt worden ist. Nur sollte darüber nicht, wie so vielfach (vgl. Herbart, Schopenhauer) geschieht, das Wahre übersehen werden, was auch diesem Irrthum zu Grunde liegt; es ist dieß das bei Kant dominirende Interesse, die Unbedingtheit der Pflichtforderung, das Soll schlechthin gegen jedwede subjektivistische Abschwächung zu sichern; auf eine solche kommt ja unverkennbar jede Theorie hinaus, welche das Gefühl, dieß subjektive Empfinden, das immer individuell und temporell verschieden, immer undiskutirbare Geschmackssache bleibt, zur letzten und höchsten Quelle des Sittlichen machen will. Dem gegenüber wird Kant durchaus Recht behalten, wenn er auf die Vernunft, als die über allem individuellen Belieben stehende, bei Allen identische Norm des sittlich Wahren oder des Guten verweist. Aber darin zeigt sich nun freilich die Schranke des Kantischen Rationalismus, daß er die Vernunft, die praktische genau ebenso wie die theoretische, nur in abstrakten leeren Denkformen und nicht auch in konkreter Wirklichkeit und wirksamen Lebensmächten zu finden wußte. Er übersah, daß die praktische Vernunft, um sich zur Geltung in der Welt zu bringen, nicht erst auf den „kategorischen Imperativ" warten mußte (in welchem Fall ihr dieß wohl schwerlich je gelungen wäre), daß sie vielmehr längst schon da war und wirkte als die dem Menschen eingeborene Vernunftanlage, die sich ursprünglich in Form von Ver-

---

Philosophie (Halle 1881), wo mit einer in der sonstigen Kantliteratur seltenen Besonnenheit die Bilance des Bleibenden und Vergänglichen der Kantischen Philosophie, besonders ihres praktischen Theils, gezogen wird.

nunfttrieben und Vernunftgefühlen äußert. Er übersah, daß die Neigungen unserer Natur nicht bloß dem niederen, sinnlich-selbstischen Triebleben angehören, sondern daß es denn doch auch höhere, sittlich werthvolle Neigungen gibt, wie Sympathie, Liebe, Pietät, Pflichtgefühl — moralische Affekte, in welchen die Stimme der Vernunft instinktiv, vor allem Bewußtsein des Gesetzes schon, zu uns spricht und uns für die strengere Zucht des Gesetzes mit sanfter Gewalt vorbereitet, natürliche Keime des Guten, an welche alle Erziehung anknüpfen muß und ohne welche sie nie etwas zu erreichen vermöchte. Kant übersah endlich, daß das Ziel unserer sittlichen Bestimmung nicht die Tugend ist, welche noch im herben Kampf zwischen Pflicht und Neigung befangen ist, sondern die wahrhaft freie und schöne Sittlichkeit, in welcher die Neigung mit der Pflicht versöhnt ist und das Gute nicht mehr als schmerzlicher Zwang, sondern als beglückendes Gut empfunden wird. Ist nun dieß Letztere der specifisch-christlich sittliche Standpunkt, so wird man bei allem Respekt vor dem tiefen sittlichen Ernst des trefflichen Königsberger Weisen doch zugestehen müssen, daß seine Moral sich nicht zur Höhe des reinen christlichen Moralprinzips (von seinen historischen Einkleidungen hier natürlich abgesehen) erhebt, sondern sich zu ihm ähnlich verhält, wie nach Paulus das Gesetz des Buchstabens zum Evangelium des Geistes: παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν!

Nun ist aber wohl zu beachten, daß dieser Mangel der Kantischen Moral im genauen Zusammenhang steht mit dem analogen Fehler seiner theoretischen Philosophie, in so engem Zusammenhang, daß es ganz unmöglich ist, nur auf der einen Stelle zu bessern und die andere unverändert festzuhalten. Wie dort die theoretische Vernunft zu zaghaft ist, um über die formale Verbindung der Erscheinungen oder bewußtseinsimmanenten Vorstellungen sich hinauszuwagen zu positiven Bestimmungen über die transsubjektiven Dinge, weil sie bei diesem Schritt die Sicherheit ihrer apriorischen Erkenntnißgesetze zu gefährden fürchtet, ebenso ist hier die praktische Vernunft zu zaghaft, um über die leere Form des Handelns (die Formel der Allgemeingültigkeit) hinauszugehen und in positiven inhaltlichen Bestimmungen die ganze Realität des Lebens zu umfassen, weil sie ebenfalls bei diesem Schritte die Reinheit und Unbedingtheit ihrer apriorischen Sittengesetze zu gefährden fürchtet. Und wie dort die prin-

zipiell statuirte Kluft zwischen Denken und Sein doch gelegentlich durch inkonsequente Ausdehnung der Denkberechtigung übersprungen, aber nicht überwunden wird, so wird auch hier die Kluft zwischen dem leeren Vernunftgesetz und dem vollen Menschenleben durch Inkonsequenzen verdeckt, die, so weit sie von dem formalen Prinzip abweichen, so wenig doch hinreichen, um die ganze Fülle des gesellschaftlichen Lebens mit der sittlichen Idee zu durchdringen. Hier also wie dort das unverkennbare Bestreben zwar, die Vernunft als die unbedingte und allbedingende Gesetzgeberin sicher zu stellen; aber auch hier wie dort dasselbe Unvermögen konsequenter Durchführung des rationalen Prinzips, dasselbe Steckenbleiben in halben Ansätzen und unvermittelten Gegensätzen, eine Halbheit, deren Grund, wie wir sahen, in dem Nachwirken des skeptischen Elements auf rationalem Boden zu suchen ist, welches noch verstärkt wird durch die nachwirkenden dogmatischen Voraussetzungen der dualistischen Metaphysik.

Doch eben hinsichtlich der Bedeutung dieser letzteren findet ein sehr beachtenswerther Unterschied zwischen der theoretischen und praktischen Philosophie Kant's statt. Auch in jener haben wir zwar die Frage auftauchen sehen, ob das Zusammentreffen von Vorstellung und Gegenstand sich nicht vielleicht daraus erklären ließe, daß die Gesetze unseres Erkennens und die Gesetze einer von uns unabhängigen Natur von einer gemeinsamen Ursache übereinstimmend eingerichtet seien; allein diese Möglichkeit wurde dort alsbald zurückgewiesen, weil ein solches „Präformationssystem" sich nur durch den Willen eines deus ex machina erklären ließe, der alle Gesetzmäßigkeit unserer Welterkenntniß aufheben und den Hirngespinnsten Thür und Thor öffnen würde (S. 149 f.). Nun ist es doch höchst merkwürdig und für den Charakter dieser Philosophie äußerst bezeichnend, daß **genau dieselbe Hypothese**, welche die theoretische Philosophie als mögliche Lösung des Zwiespalts zwischen Denken und Sein rundweg **abgelehnt** hatte, von der praktischen Philosophie als die nothwendige Lösung des gleichen Zwiespalts zwischen Sittengesetz und Natur geradezu **postulirt** wird, und zwar postulirt in eben demselben äußerlichen Sinn eines deus ex machina, welcher mechanisch verknüpfen soll, was innerlich und wesentlich geschieden ist. Die dualistische Metaphysik des **Deismus** ist also hier wie dort die einzige Form, in welcher sich Kant ein transscendentes einigendes Band zwischen der autonomen

aber subjektiv beschränkten, machtlosen, irrealen Vernunft und einer von ihr unabhängigen realen Welt vorzustellen vermag; der Unterschied ist nur, daß ihm eben diese der alten dogmatischen Metaphysik angehörige Vorstellung auf theoretischer Seite als eine unmögliche, weil mit der Gesetzmäßigkeit unseres Erkennens unverträgliche Hypothese erscheint, auf der praktischen Seite dagegen als eine nothwendige, weil für die Bedürfnisse unseres Gemüthes unentbehrliche Forderung. Dort siegt der Rationalist in ihm über den Dogmatisten, aber weil er diesem doch nichts positiv Genügendes entgegenzusetzen weiß, behält beiden gegenüber das letzte Wort der Skeptiker; hier dagegen wirft der Moralist das entscheidende Gewicht in die Wagschaale zu Gunsten des Dogmatisten, ohne übrigens damit wirklich den Skeptiker zum Schweigen bringen zu können. Und dieß ist nur zu begreiflich; denn es ist doch in der That eine harte Zumuthung an die Vernunft, eine Hypothese, die sie theoretisch nicht etwa bloß als unnöthig, sondern sogar als unmöglich (als das „ungereimteste") erkannt hat, um praktischer Bedürfnisse willen doch wieder als nothwendig anzunehmen! Um so härter und willkürlicher aber wäre eine derartige Zumuthung, wenn auch vollends ihr praktisches Recht vom Standpunkt der Kantischen Moral aus als problematisch sich erwiese. Daß dem wirklich so ist, läßt sich aus Kant's Deduktion der praktischen Postulate leicht erkennen.

Das Sittengesetz ist nicht identisch mit der empirischen Freiheit oder dem wirklichen Willen des Menschen, wie er erfahrungsgemäß ist, sondern tritt als Imperativ, als Nöthigung an den Willen heran, setzt also im Menschen einen Widerstand voraus, der seinen Grund nur darin haben kann, daß der Mensch nicht bloß Vernunft-, sondern auch Sinnenwesen ist. Die an sich unbedingte Vernunft ist also in ihrer Verwirklichung doch immer durch die Sinnlichkeit gehemmt; der Gegensatz zwischen ihrem Gesetz und dem Naturtrieb, zwischen Pflicht und Neigung ist ein unüberwindlicher. Nun fordert aber doch die Vernunft des Menschen vollkommenes Gutsein; was sie fordert, das muß auch wahr, d. h. in diesem Fall realisirbar sein. In einer beschränkten Zeitdauer, also während des begrenzten Leibeslebens des Menschen, ist aber wegen jenes unüberwindlichen Zwiespalts jene Forderung nicht zu realisiren. Bleibt also nur übrig, daß der Mensch zu dieser Realisirung des unbedingt Guten eine endlose Dauer seines

persönlichen Lebens vor sich habe: die Unsterblichkeit ist Postulat als Bedingung der Realisirbarkeit des Sittengesetzes, Postulat also der praktischen Vernunft, — ein Beweis von anderer, aber nicht geringerer Gewißheit als irgend ein mathematischer. Doch die Vernunft fordert nicht bloß unbedingtes und uninteressirtes Gutsein rein um des Gesetzes willen; sie will doch zuletzt auch einen Zweck, ein Gut realisirt sehen. Dieses ihr Endziel, das höchste Gut, kann nur in der Synthese von Tugend und Glückseligkeit bestehen, in welcher ebenso sehr der Naturtrieb zu seinem Recht kommt, wie das Vernunftgesetz zu seiner Erfüllung, und zwar jenes nur auf Grund von diesem. Nun ist aber Glückseligkeit abhängig von der Natur, über welche der Mensch nicht die Macht hat; ihr Verlauf folgt ihren eigenen Gesetzen, ohne auf die sittliche Würdigkeit der Menschen Rücksicht zu nehmen. Soll nun doch das höchste Gut, wie es die Vernunft fordert, möglich sein, so bleibt nichts übrig, als daß jene Synthese hergestellt werde durch die übersinnliche Causalität eines Wesens, das als Herzenskündiger und heiliger Wille die Glückwürdigkeit beurtheilen und als Allmacht die Glückseligkeit bewirken könne: das Dasein Gottes ist als Bedingung der Realisirbarkeit des höchsten Gutes Postulat der praktischen Vernunft. Dieser moralische Beweis soll nach Kant an die Stelle aller theoretischen treten, welche die Dialektik der reinen Vernunft als Illusion nachgewiesen habe. Aber sollte er wirklich stichhaltiger sein als jene? Schon das oben besprochene Verhältniß dieses praktischen Postulats zur theoretischen Kritik Kant's erregt gerechte Bedenken hiergegen, welche noch verstärkt werden, wenn wir die moralische Berechtigung desselben prüfen.

Von vornherein verwirft Kant's Rigorismus jede Beziehung auf die Glückseligkeit, überhaupt auf ein materiales Objekt als Motiv der Sittlichkeit, weil auch schon die mindeste Einmischung eines materialen Beweggrundes eine eudämonistische Verunreinigung der reinen Sittlichkeit wäre, eine Verletzung der souveränen Autonomie und Würde der praktischen Vernunft. Schließlich aber soll dann die Glückseligkeit als Bestandtheil des höchsten Gutes doch wieder ein Objekt des sittlichen Willens sein, und die vorher auf ihre Selbstthätigkeit so eifersüchtige Vernunft bekennt sich unfähig zur Realisirung dieses ihr doch mit aufgegebenen Objekts, erwartet also die Ausfüllung ihres Deficits von einer draußenstehenden allmächtigen

Causalität. Die Inkonsequenz liegt auf der Hand. Hat die gesetzgebende praktische Vernunft mit der Glückseligkeit gar nichts zu thun, wird sie durch jede Beziehung auf diese nur verunreinigt, so kann sie offenbar auch nicht dieselbe als Theil des höchsten Guts sich zum Zweck machen, also auch nicht deren Herstellung durch Gott fordern. Liegt hingegen in der Aufnahme der Glückseligkeit unter die sittlichen Zwecke das stillschweigende Zugeständniß, daß der anfängliche Rigorismus eine unnatürliche Einseitigkeit war: gut, dann wird aber die Correktur nicht so äußerlich in einem völlig heterogenen Anhang nachzutragen, sondern gleich beim Ansatz der Rechnung anzubringen sein. Statt also erst den Menschen zu zerspalten in ein abstraktes Vernunftwesen und ein abstraktes Erscheinungswesen, dem ersteren allen Inhalt, dem letzteren alle Vernünftigkeit und damit alle Berechtigung seines Begehrens abzusprechen, es zum traurigen Opfer der freudlosen Pflicht zu verdammen, schließlich aber zur Entschädigung für alle solche Unnatur eine angemessene göttliche Belohnung zu fordern und so den vorausgesetzten unheilbaren Riß durch einen göttlichen Machtakt am Ende noch nothdürftig zu flicken: statt dessen wäre es offenbar richtiger, von der konkreten Einheit des ganzen Menschen, wie er Vernunft- und Sinnenwesen zugleich ist, auszugehen und zu zeigen, wie in diesem ganzen wirklichen Menschen die Vernunft schon als Anlage vorhanden ist, wie ihren idealen Forderungen gewisse reale Triebe, Gefühle, Neigungen und Affekte entgegenkommen und wie eben deßwegen die Erfüllung ihrer Forderungen in der Sittlichkeit von selber eine Befriedigung dieser höchsten Triebe, ein Gefühl also höchster Glückseligkeit mit sich bringe. Eine solche von dem wahren, einheitlichen Begriff des Menschen ausgehende Moral käme also gar nicht mehr in die Lage, zum Behuf der schließlichen Lösung des Conflikts von Vernunft und Begehren, von Tugend und Glück ein Anlehen bei der deistischen Metaphysik machen zu müssen, weil sie in dem vernünftigen Willen selbst schon das höchste Gut fände oder, um mit Spinoza zu sprechen (S. 62), weil ihr die Seligkeit nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selber wäre. Je höher wir diese sittliche Anschauung über die Kantische Lohnforderung stellen müssen, desto weniger werden wir seinem praktischen Postulat, wenigstens nach seinem ursprünglichen Wortsinn, Beweiskraft zuerkennen dürfen.

Nun hat man allerdings versucht (schon Fichte), dem Kantischen Beweis eine haltbarere Wendung in der Art zu geben, daß man sagt, es handle sich nicht um eine äußere Hinzufügung der Glückseligkeit zur Sittlichkeit, sondern darum, daß der sittliche Wille seine Zwecke in der Natur zu realisiren vermöge, daß die Welt auf die Verwirklichung des höchsten Gutes eingerichtet, der Sieg des Guten in der Welt durch eine höchste Macht gesichert sei. Ich gebe nun vollkommen zu, daß hierin eine Verbesserung des Kantischen Beweises liegt, die, recht verstanden, einen brauchbaren und haltbaren Gedanken enthält. Allein bestreiten muß ich für's erste, daß diese Wendung des Gedankens die echte eigene Meinung Kant's nach der Kritik der praktischen Vernunft darstelle, und für's andere, daß sich überhaupt auf diesem Wege die Realität des deistischen Gottes in dem Sinn, wie ihn Kant bei seiner ganzen Deduktion voraussetzt, jemals beweisen lasse. Worauf jener modificirte Beweis hinführt, ist vielmehr der spekulative Gedanke, daß die Vernunft, welche sich in uns als sittliche Gesetzgebung ankündigt, im letzten Grunde eins sei mit der absoluten Vernunft, welche sich in der einheitlichen natürlichen und sittlichen Weltordnung manifestirt. Dieser Begriff ist aber ebenso wesentlich verschieden von dem deistischen Gott des praktischen Postulats, als er allerdings wesentlich zusammentrifft mit jener von der Kritik der Urtheilskraft mehrfach angedeuteten Idee eines gemeinsamen geistigen Grundes der Natur und der Freiheit, des Mechanismus und der Zwecke, eines schöpferischen intuitiven Verstandes. Wie wir nun oben schon (S. 150) in dieser Idee den monistischen Abschluß fanden, welcher die (von Kant freilich hier nicht gesuchte) Lösung seines unvermittelten erkenntnißtheoretischen Dualismus in Aussicht stellt, ebenso zeigt sie uns auch jetzt wieder die Möglichkeit einer wahren, tieferen Vermittlung des analogen praktischen Dualismus, bietet also einen befriedigenderen Ersatz an Stelle des für das wissenschaftliche Denken doch gar zu ungenügenden theologischen Postulats, welches ja doch nur eine ganz äußerlich mechanische Vermittlung wäre, ein „Nothnagel der auseinander fallenden Moral", wie Herder treffend es nannte.

Aber hat überhaupt Kant bei dieser Deduktion wirklich die objektive Realität des transscendenten deistischen Gottes im vollen Widerspruch mit seiner theoretischen Philosophie beweisen oder hat

er eigentlich bloß das subjektive Recht des moralischen Glaubens an das praktische Ideal eines sittlichen Weltregenten begründen wollen? Diese Frage drängt sich unwillkürlich auf, wenn man liest, was Kant alsbald nach der Deduktion der praktischen Postulate über deren Bedeutung im Allgemeinen und über den „moralischen Vernunftglauben" an Gott insbesondere ausführt. Die Postulate der praktischen Vernunft, sagt er wiederholt, sind nicht theoretische Dogmen, haben nichts mit unserem Wissen, mit unserem Erkennen der Welt im Ganzen oder Einzelnen zu schaffen, sondern sie entstammen nur unserem praktischen Bedürfniß, die Realisirbarkeit des uns aufgegebenen sittlichen Objekts oder des höchsten Gutes uns „verständlich zu machen", und dementsprechend haben sie auch ihre einzige Bedeutung in Beziehung auf unser praktisches Verhalten; sie sagen uns nichts über die Möglichkeit der Freiheit, der Unsterblichkeit, oder über das Wesen Gottes an sich, so daß wir daraus Schlüsse für die spekulative Welterkenntniß ziehen könnten; sie geben uns nur ein Mittel der praktischen Orientirung in der Welt, indem sie uns sagen: Handle so, als ob es einen unendlichen Fortschritt der Vervollkommnung und einen heiligen Richter und Regenten der Welt gäbe, der zur Glückwürdigkeit die Glückseligkeit hinzufügen würde! Es ist also dieser moralische Vernunftglaube ein heilsames Mittel für praktische Zwecke, aber ohne alle Bedeutung für die theoretische Welterkenntniß. Gleichwohl wird auch die theoretische Vernunft sich mit seinen Objekten, obgleich sie durch dieselben nicht in ihrem eigenen Erkennen positiv erweitert wird, doch wenigstens negativ zu befassen haben, nehmlich läuternd und Verirrungen abwehrend, wie den Anthropomorphismus als Quell der Superstition und den Fanatismus, welcher sich reale Erfahrung jener transscendenten Objekte verschaffen will. Derartige Verirrungen entstehen aus der Verwechselung der praktischen Ideen mit theoretischen Erkenntnißobjekten, also z. B. daraus, daß das sittliche Ideal eines allweisen Verstandes und heiligen Willens, welches wir zu praktischem Behuf uns vorzustellen das Bedürfniß haben, zu einer Theorie vom göttlichen Wesen an sich verwendet wird, um daraus weitere dogmatische Aufschlüsse über sein Verhältniß zur Welt, seine Offenbarung u. dgl. abzuleiten. Solchem dogmatischen Mißbrauch der praktischen Ideen wehrt die kritische Spekulation, indem sie die daraus entspringenden Schwierigkeiten

und Widersprüche aufdeckt, z. B. im Begriff eines Verstandes, der doch nicht, wie der unserige, diskursiv und successiv denkt, eines Willens, der nicht mit Bedürftigkeit und Abhängigkeit von seinem Gegenstand behaftet ist, einer Dauer der Existenz, die nicht in der Zeit ist; dadurch zeigt die theoretische Vernunft, daß unsere anthropomorphe Gottesidee, so werthvoll und unentbehrlich für praktischen Behuf sie sein mag, dennoch nicht als theoretische Erkenntniß vom absoluten Wesen oder Weltgrund gelten kann. Der Begriff Gottes gehört also nicht der Physik oder Metaphysik, sondern der Moral an. Die reine spekulative Vernunft bedarf zur Erklärung der Weltwirklichkeit nur der Hypothese einer höchsten Ursache, die ein schlechthin nothwendiges Wesen sein muß, deren nähere Bestimmung aber, weil der Schluß von einer Wirkung auf eine bestimmte Ursache immer unsicher und mißlich ist, ganz problematisch bleibt und nur zu dem Grade der für uns Menschen vernünftigsten Meinung gebracht werden kann. Dagegen führt das Bedürfniß der praktischen Vernunft zum Postulat eines sittlich vollkommenen Regenten, weil wir uns unter dieser Voraussetzung allein das pflichtmäßig zu erstrebende höchste Gut als möglich zu denken vermögen. Gleichwohl ist dieser moralische Glaube nicht selbst zu gebieten, sondern nur zu gestatten, „als freiwillige, zur moralischen (gebotenen) Absicht zuträgliche, überdem noch mit dem theoretischen Bedürfniß der Vernunft einstimmige (?) Bestimmung unseres Urtheils", als „ein Fürwahrhalten in moralischer Absicht". Kant fügt dabei noch hinzu, daß gerade diese ausschließlich moralische Begründung des Glaubens der Reinheit desselben um so förderlicher sei, weil dadurch der heteronome Einfluß desselben durch Motive der Furcht und Hoffnung, der bei theoretischer Gewißheit unvermeidlich wäre, wegfalle.

Es ist sehr begreiflich, daß diese Lehre vom „moralischen Vernunftglauben" von jeher die verschiedenartigste Beurtheilung gefunden hat. Den Philosophen gilt sie meist als die schwache Seite der Kantischen Philosophie, als Abfall und Rückfall von seinem theoretischen Kriticismus, wogegen man theologischer Seits mit Vorliebe sich gerade an diese Parthie hält, um auf dieser Basis einen neuen, von Logik, Physik und Metaphysik nicht mehr genirten Dogmatismus zu errichten. Diese letztere Erscheinung würde nun freilich kein Beweis gegen, sondern gerade für die Richtigkeit der abfälligen philosophischen

Beurtheilung sein. Dennoch möchte ich der letztern nicht unbedingt beistimmen. Zwar darüber kann allerdings kein Zweifel sein, daß dieses Postulat eines die Naturwelt mit der Sittenwelt in Einklang setzenden allmächtigen Beherrschers beider, wenn einfach im Sinn eines theoretischen Fürwahrhaltens realer Objekte verstanden, im vollen Widerspruch mit dem Grundgedanken der reinen Vernunftkritik steht. Nach dieser (S. 147 f.) ist ja der Verstand selber einzig und allein der Gesetzgeber der Natur, der durch seine autonome Selbstthätigkeit, nehmlich durch die produktive Einbildungskraft nach den ihm immanenten Gesetzen der Synthesis erst Zusammenhang und Ordnung in den chaotischen Stoff bringt und so die Erfahrung selbst schafft; daß hingegen eine göttliche Causalität die Natur in Harmonie mit unserem gesetzgebenden Verstand bringe, wird dort als das ungereimteste verworfen. Hier dagegen erscheint plötzlich wieder die Natur als völlig unabhängig von uns; ihre Harmonie mit dem Sittengesetz, das eben unsere eigene praktische Vernunft ist, soll keineswegs in uns selbst begründet sein, sondern durch Gott als eine von beiden gleichsehr verschiedene äußere Ursache bewirkt werden; entweder also ist hier alles vergessen, was dort von der Gesetzgebung unseres Verstandes in der Natur gesagt war, oder es muß zwischen der Vernunft als theoretischer, welche die Naturordnung bestimmt, und der Vernunft als praktischer, welche das Gesetz des Handelns vorschreibt, ein so schlimmer Zwiespalt herrschen, daß er nur durch die Intervention eines Dritten geschlichtet werden kann; aber wie ist dieß anzunehmen, wenn ja doch nach Kant selbst die theoretische und praktische Vernunft im Grunde eine und dieselbe Vernunft sind? Von hier aus mußte in der That als nächste Consequenz folgen, daß diese selbige Vernunft, welche als praktische autonom das Handeln bestimmt, auch zugleich als theoretische schöpferisch-produktiv die Natur als das Materiale der Pflichterfüllung bilde; — womit wir viâ Fichte („moralische Weltordnung") direkt zu Schelling-Hegel („absolute Vernunft") fortschreiten. Allein diese Consequenz, so nahe sie unleugbar von seinen Prämissen aus lag, hat nun einmal Kant selber nicht gezogen; er blieb trotz alles theoretischen Idealismus doch immer in der praktischen Weltbetrachtung empirischer Realist auf der Grundlage der dualistischen Metaphysik; so sah er in der Natur eine für den praktischen Menschen einfach gegebene reale Macht, die dem sittlichen Geist

und seinen Zwecken von Haus aus so völlig fremd gegenüberstehe, daß sie nur durch die Intervention einer höheren göttlichen Macht in Einklang mit demselben gebracht werden könne. Hätte nun Kant über das wie? dieser Harmonisirung von Natur und Sittenwelt weiter spekulirt, so wären nur zwei Möglichkeiten gewesen: entweder beide sind von Anfang der Schöpfung auf einander eingerichtet worden — dann kam es auf die prästabilirte Harmonie hinaus, die Kant, wie wir schon sahen, verworfen hatte; oder es wird durch fortwährende Eingriffe in den Naturlauf die Uebereinstimmung mit der Sittenwelt immer neu von Fall zu Fall hergestellt — das ist die Permanenz des Wunders, welches Kant, wie wir sehen werden, in Geschäften, also eben in der Welt des sittlichen Glaubens und Erfahrens, für unannehmbar hielt. In solche Schwierigkeiten und dialektische Antinomieen würde sich sofort der moralische Vernunftglauben verwickelt haben, wenn er als theoretisches Problem, als Erkenntnißobjekt behandelt worden wäre.

Allein hierin eben, daß er so nicht behandelt wird und nach Kant's wiederholter Verwahrung nicht behandelt werden darf, verräth sich nun doch wieder die kritische Vorsicht, welche Kant vor einfachem Rückfall in den Dogmatismus bewahrte. Kant hat sich doch nie die Inkonsequenz, in welche seine theologischen Nachfolger freilich gewöhnlich verfallen, zu Schulden kommen lassen, daß er eine bloß praktischen Bedürfnissen entspringende Annahme unmittelbar als solche auch schon für eine theoretische Gewißheit, für eine objektive, im Wesen der Dinge selbst begründete Wahrheit gehalten und zur Erklärung der Welt im Ganzen oder einzelner Erscheinungen in Natur und Geschichte benutzt hätte. Er ist vielmehr stets dabei geblieben, daß der moralische Vernunftglauben, wie er nur auf praktische Interessen sich stütze, so auch nur „in praktischer, moralischer Absicht" gelten dürfe, daß er uns nur als Mittel der Verständigung, als Kompaß der Orientirung für unser praktisches Verhalten dienen, keineswegs für unsern Wissenstrieb Aufschlüsse oder für unser forschendes Erkennen Normen geben könne. Hält man strikte an diesem Kanon fest, so dürfte sich meines Erachtens die Kantische Lehre vom „moralischen Vernunftglauben" doch in einem sehr viel günstigeren Lichte präsentiren, als es auf den ersten Anblick scheinen konnte. Sie enthält, so verstanden, eine Grenzregulirung zwischen der von sub-

jektiven Gemüthsinteressen bedingten Vorstellungsweise des praktischen Lebens und dem auf's Objekt als solches gerichteten, praktisch uninteressirten oder reinen Denken der Wissenschaft; und ist auch die hier versuchte Grenzregulirung noch nicht in jeder Hinsicht befriedigend, so enthält sie doch immerhin einen sehr wohl brauchbaren Kern, der nahe genug verwandt ist mit den Grundgedanken von Spinoza's theologisch-politischem Traktat und von Hegel's Religionsphilosophie, um schon dadurch Anspruch auf ernste Beachtung und Erwägung zu verdienen. Zwischen Spinoza's Unterscheidung von praktischer Frömmigkeit und philosophischer Erkenntniß einerseits und Hegel's Unterscheidung von religiöser Vorstellung und reinem Begriff andererseits steht nehmlich Kant's Lehre vom „moralischen Vernunftglauben" gerade in der Mitte: mit jenem hat sie gemein und vor diesem hat sie voraus die energische Betonung des moralischen Elementes, des praktischen Grundes und Werthes der religiösen Glaubensvorstellungen; aber mit Hegel hat sie gemein und vor Spinoza voraus die Anerkennung des Vernunftprinzips, das auch der imaginatio der positiven Religionen zu Grunde liegt und ihnen einen wenigstens relativen Antheil an der einen objektiven Wahrheit und mittelbaren Zusammenhang mit dem wissenschaftlichen Erkennen der Welt sichert. Daß Vernunft auch im Glauben sei, sagt Kant mit Hegel und ergreift damit für das rationalistische Prinzip Besitz vom Boden der Religion; daß aber die Vernunft im Glauben nicht unmittelbar als theoretische, sondern als praktische zur Erscheinung komme, sagt Kant mit Spinoza und unterscheidet damit klarer und wahrer, als Hegel, zwischen der religiösen Praxis und der wissenschaftlichen Theorie. Freilich hat nun aber Kant die an sich so wohl berechtigte Unterscheidung beider Gebiete in dem begreiflichen Interesse, ihrer bisherigen dogmatistischen Vermengung strenge zu wehren, in so abstrakter Einseitigkeit fixirt, daß sie fast wie unvereinbare Gegensätze erscheinen, über deren Kluft sich nirgends mehr eine Brücke finden läßt. Insofern konnte sich die dualistische Glaubensphilosophie und die kantische Theologie auf Kant allerdings mit einem gewissen Schein berufen; sie konnte seinen Buchstaben für sich geltend machen, ob aber auch seinen Geist? daran zu zweifeln wird erlaubt sein, wenn man sich erinnert, daß Kant selber die theoretische und die praktische Vernunft doch als im letzten Grunde eins betrachtet, womit ja von

selbst die Möglichkeit und also auch die Aufgabe anerkannt ist, zwischen den Funktionen der einen und der andern oder zwischen dem praktisch Nöthigen und Heilsamen des Glaubens und dem theoretisch Wahren des Wissens irgend welche Vermittlung zu finden. Eine Religionsphilosophie, welche sich diese kritisch-spekulative Aufgabe setzt, wird daher mit viel mehr Recht sich die Erbin des Kantischen Geistes heißen dürfen, als diejenigen, welche sich par excellence nach Kant's Namen nennen und doch in Wahrheit seinem Kriticismus einen vorkantischen skeptischen Dogmatismus à la Hume, Bayle oder Paskal substituiren. — Der beste Beweis für das Gesagte ist Kant's eigene Religionsphilosophie*), welche in der Behandlung der kirchlichen Glaubenslehren bald mehr bald weniger entschieden den kritisch-spekulativen Weg betritt.

Mit den praktischen Postulaten ist schon der Uebergang von der Moral zur Religion gegeben. Dieselbe besteht in der Erkenntniß aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote. Den Unterschied zwischen geoffenbarter und natürlicher Religion bezeichnet Kant so, daß ich in jener etwas als göttliches Gebot wissen muß, um es als meine Pflicht zu erkennen, in dieser umgekehrt erst etwas als Pflicht kennen muß, um es für göttliches Gebot zu halten. Wer die geoffenbarte für nothwendig hält, ist Supranaturalist, wer für unnöthig, Rationalist, wer für unmöglich, Naturalist; eine vierte Möglichkeit ist aber nach Kant noch die, daß eine Religion objektiv natürlich und doch subjektiv geoffenbart sei, wenn sie nehmlich so beschaffen ist, daß die Menschen durch Vernunftgebrauch von selbst hätten auf sie kommen können, nur nicht so früh schon, so daß die Offenbarung für gewisse Zeiten und Orte nützlich, ja nöthig sein konnte, ohne daß doch die Wahrheit der Religion bleibend auf ihr beruhte. Und dies scheint in Betreff der christlichen Religion Kant's Ansicht zu sein, womit er Lessing am nächsten steht.

Worauf beruht nun aber diese, wenn auch nur relative Nothwendigkeit einer Offenbarung? Dies hat Kant in den drei ersten Abschnitten seiner Schrift: „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" in einer Weise auseinandergesetzt, die an

*) „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" v. J. 1793 und „Streit der Fakultäten" (I. Abschn.) v. J. 1798.

Tiefe den gewöhnlichen Rationalismus der Popularphilosophie weit übertrifft. Was Kant zur tieferen Würdigung der religiösen Positionen befähigte, war eben der tiefere sittliche Ernst. Während dem flachen und selbstzufriedenen Optimismus der Populärphilosophie das Bewußtsein des Bösen als einer ernsthaften Macht, mit welcher nicht bloß der Einzelne, sondern die geschichtliche Menschheit zu kämpfen hat, so gut wie abhanden gekommen war, so bildet für Kant eben die Wahrnehmung eines der menschlichen Natur einwohnenden „radikalen Bösen" den Ausgangspunkt seiner Religionsphilosophie. Es ist nach Kant eine unleugbare Erfahrungsthatsache, daß in der menschlichen Natur ein ursprünglicher Hang zum Bösen stecke. Der Grund desselben kann nicht einfach nur in der Sinnlichkeit liegen, weil es dann nicht mehr ein moralisch Böses und nicht zurechnungsfähig wäre; ebensowenig liegt er in einer Verderbniß der moralisch gesetzgebenden Vernunft, die als gesetzgebende sich doch nicht selber widersprechen kann; das erstere würde nur zu thierischem, letzteres aber zu teuflischem Wesen führen und eben in der Mitte zwischen beiden liegt das Bösesein des Menschen. Dasselbe besteht sonach darin, daß in der obersten Maxime seines Handelns die moralischen und die sinnlichen Triebfedern in verkehrtem Verhältniß zu einander stehen: das Ueberwiegen der Selbstliebe über die reine Achtung vor dem Gesetz ist „die radikale Verkehrtheit des Herzens". Fragt man nach dem Grund dieser Thatsache, so erklärt Kant, daß unter allen Vorstellungen vom Ursprung des moralischen Bösen die, daß es durch Anerbung von den ersten Eltern auf uns gekommen sei, die unschicklichste ist, da vom moralischen Bösen ebenso wie vom Guten gilt: genus et proavos et quae non fecimus ipsi, vix ea nostra puto. Er kann daher in der biblischen Erzählung vom Urstand und freien Sündenfall Adams nur die passendste Art erblicken, „den Vernunftursprung des Bösen in einer zeitlichen Geschichte vorstellig zu machen". Dieser Vernunfturspurng aber, an sich betrachtet, soll nach Kant in einer intelligiblen That der Verkehrung der Triebfedern in der obersten Maxime bestehen, und als solche grundlos und unbegreiflich sein. Und natürlich ist er dieß bei der abstrakten Art, wie Kant die Vernunft als ein fertiges intelligibles Wesen der Sinnlichkeit von vornherein entgegensetzt; aber mit dem Fallenlassen dieser Abstraktion, mit der Erkenntniß, daß die Freiheit der Vernunft eben im Prozeß des Sich-

freimachens von der Sinnlichkeit besteht, fiele auch jene vorgebliche Unbegreiflichkeit des Bösen weg.

Ist so im Menschen die Grundlage der Maximen von Anfang seines empirischen Daseins infolge des intelligiblen Aktes seiner Freiheit verkehrt, so kann die vom Sittengesetz vorgeschriebene Umwandlung zum Guten nicht in einem Uebergang durch allmälige Reform, sondern nur in einer prinzipiellen Revolution der ganzen Denkart, einer Art von „Wiedergeburt" bewirkt werden, welche einen neuen, für das Gute empfänglichen Charakter im Menschen gründet, auf Grund dessen dann auch der stetige Fortschritt in Besserung der Sitten möglich wird. Herbeigeführt wird diese Umwandlung im Menschen dadurch, daß die Idee der sittlichen Vollkommenheit, zu welcher wir von Anfang bestimmt sind, in seinem Bewußtsein belebt wird. Nun können wir uns aber das Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit nicht wirksamer zur Anschauung bringen als unter dem Bild eines Menschen, der nicht bloß selbst das Gute durch Wort und That fördert, sondern auch für das Weltbeste alle Leiden zu dulden bereit ist, denn die Größe der sittlichen Kraft messen wir an den zu überwindenden Hindernissen. Nicht, als ob die Idee der gottwohlgefälligen Menschheit ihre Kraft und Verbindlichkeit erst durch ein Beispiel der Erfahrung erlangen würde; sie hat vielmehr ihre Realität in sich selbst, da sie in unserer moralischen Vernunft begründet ist. Nur als geschichtliches Exempel dieser ewig wahren Idee kann eine Gestalt von so hervorragender sittlicher Erhabenheit und Wirksamkeit, wie Jesus es war, uns dargestellt werden und wir können ihn um deswillen so ansehen, als ob in ihm das Ideal des Guten leibhaftig erschienen wäre; wobei wir doch keine Ursache haben, in ihm etwas anderes als einen natürlich erzeugten Menschen zu sehen. Aber der eigentliche Gegenstand unseres seligmachenden Glaubens, der „Sohn Gottes" im dogmatischen Sinn, ist nicht dieser geschichtliche Mensch, sondern eben nur das ewige Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit selbst, das seinen Ursprung und seine Wahrheit aus unserem vernünftigen Wesen schöpft und von welchem uns der geschichtliche Stifter unserer Religion nur als höchster Repräsentant und leuchtendes Vorbild gilt.

„Daß wir durch den Glauben an den Sohn Gottes vor Gott gerechtfertigt werden", dieser kirchliche Satz bedeutet also nach Kant

soviel als: Wer den idealen Gottessohn, d. h. die Idee der Gott wohlgefälligen Menschheit in sein Gemüth aufnimmt und zur treibenden Kraft seines sittlichen Lebens macht, der darf hoffen, daß diese prinzipiell gute und auch im wirklichen Leben durch stetigen Fortschritt im Guten sich bethätigende Gesinnung in der intellektuellen Anschauung des Herzenskündigers für das Ganze eines wirklich guten Lebens gelte und der Mangel im Einzelnen der Erscheinung um des Ganzen der Gesinnung willen übersehen werde; und in dieser Gewißheit darf er sich weder um die Vergangenheit noch um die Zukunft ferner ängstliche Sorge machen. Um die Vergangenheit nicht: denn kann auch freilich die vergangene Schuld nicht durch das büßende Leiden eines äußern Stellvertreters getilgt werden, da Schuld als das Allerpersönlichste nicht übertragbar ist, so wird sie ja doch thatsächlich abgebüßt durch den Schmerz der täglichen Selbstüberwindung und durch das geduldige Ertragen des mannigfachen Ungemaches, das der alte Mensch sich hätte als Strafe zurechnen müssen und das nun der neue Mensch gleichsam stellvertretend für jenen alten, dem es allein als Strafe galt, auf sich nimmt. Hiernach also ist „das stellvertretende Leiden des Sohnes Gottes zur Genugthuung für die Sünder", das die Kirche an Christo als einmaliges geschichtliches Faktum vorstellt, in Wahrheit nach Kant ein im Innern jedes guten Menschen stets sich wiederholendes ethisches Geschehen, ein Gutmachen der natürlichen Schuld durch die schmerzliche Selbstüberwindung des Gehorsams und der Geduld. Was aber die Zukunft betrifft, so läßt sich zwar freilich die beruhigende Gewißheit der Unveränderlichkeit der guten Gesinnung bis an's Ende nicht auf wunderbar eingegebene Gefühle übernatürlichen Ursprungs begründen, da, solche vorauszusetzen, der schwärmerischen Selbsttäuschung Thor und Thür öffnen würde; allein das unmittelbare Bewußtsein der lautern Gesinnung zusammen mit der mittelbaren, nehmlich aus den wahrgenommenen Fortschritten im Guten erschlossenen, Ueberzeugung von der Stärke dieser Gesinnung wirken auch das Zutrauen zur Beharrlichkeit der letztern, welches dann bei den einzelnen Fehltritten als „Tröster" (Paraklet) wieder ermuthigt. — Auch die kirchliche Lehre von der Besiegung des Teufels durch den Sohn Gottes besagt nach Kant einfach dieß: daß man nur beflissen sein müsse, die zu unserer ursprünglichen Anlage gehörige Idee des Sittlichguten von aller unlautern Beimischung frei zu er-

halten und sie tief in die eigene Gesinnung aufzunehmen, um durch die Wirkung, die sie allmälig auf das Gemüth thut, überzeugt zu werden, daß die gefürchteten Mächte des Bösen nichts dagegen auszurichten vermögen.

Gleichwohl würde der Einzelne auch bei guter Gesinnung den aus der umgebenden Gesellschaft auf ihn eindringenden Angriffen des Bösen kaum gewachsen sein, wenn er nur auf sich allein angewiesen wäre. Gesichert kann also die Herrschaft des guten Prinzips im Einzelnen nur dann sein, wenn sie es auch ist in der ihn umgebenden Gemeinschaft. Dieß aber ist nur zu erreichen durch Errichtung und Ausbreitung einer Gesellschaft auf Grund und zum Zweck der Tugendgesetze. Ein solches ethisches Gemeinwesen oder „Volk, Reich Gottes" unterscheidet sich von jedem bürgerlichen Staat wesentlich: dieser ist auf Rechtsgesetze, jenes auf Tugendgesetze gegründet; dieser hat weltliche Machthaber zu Regenten, jenes kann nur den Herzenskündiger zum Regenten haben, da kein Mensch über die Sittlichkeit des andern unfehlbar urtheilen kann; endlich ist der bürgerliche Staat immer auf ein bestimmtes Volk und Land beschränkt, das ethische Gemeinwesen dagegen geht im Prinzip und Ideal immer auf das Ganze der Menschheit. Aber auch mit den historischen Kirchengesellschaften fällt jenes Gottesreich keineswegs zusammen; es verhält sich zu ihnen wie die unsichtbare, ideale Kirche zur sichtbaren, empirischen, wie der reine Vernunftglaube, auf den allein eine allgemeine Kirche sich gründen könnte, nur freilich eine wirkliche Kirche wegen der Schwäche der menschlichen Natur sich nie wird gründen können, zum positiven Kirchenglauben sich verhält.

Wie entsteht nun aber der positive Kirchenglaube, die „gottesdienstliche oder statutarische Religion"? Der innere Grund ihrer Entstehung ist nach Kant der, daß die Menschen es sich nicht denken können, Gott wolle und brauche keinen andern Dienst als den des moralisch guten Lebenswandels, und daß die Erfüllung aller sittlichen Pflichten schon die ganze Erfüllung auch der Pflicht gegen Gott sei. Daher werden zur Gründung und Gestaltung der Kirchen noch besondere statutarische Gesetze als Pflichten der Frömmigkeit auferlegt. Diese nun für göttlich geoffenbarte zu halten, ist nicht nothwendig, indeß doch auch nicht unmöglich; vorausgesetzt nur, daß dieß Statutarische zusammen und im Einklang mit der reinen moralischen

Religionslehre, gleichsam nur als Vehikel ihrer Introduktion, geltend gemacht werde, so kann es das Ansehen gleich einer Offenbarung behaupten, um so mehr, als man sich den Ursprung dieser so beschaffenen Erleuchtung des Menschengeschlechts nach natürlichen Gesetzen schwer begreiflich machen kann. Der Offenbarungscharakter einer positiven Religion ist sonach nicht bloß von ihrem moralischen Gehalt bedingt, sondern auch unter dessen Voraussetzung nur als subjektiv mögliche Erklärungsweise eines geschichtlichen Datums zugestanden, nach seiner objektiven Bedeutung aber völlig in der Schwebe gelassen.

Der positive Kirchenglaube ist also nach Kant zwar nie in dem Sinne wahr, daß er mit dem reinen Vernunftglauben eins wäre, aber er kann darum doch in dem Fall wahr heißen, wenn er wenigstens ein Prinzip mit sich führt, nach welchem er dem reinen Religionsglauben sich kontinuirlich annähert. Denn darin besteht eben die Bestimmung jedes positiven Kirchenglaubens: ist er auch wegen der Schwäche unserer sinnlichen Natur wenigstens zeitweise als geschichtliches Mittel nothwendig, so ist doch durch unsere unzerstörbare Vernunftanlage andererseits gefordert, daß diese geschichtliche Form allmälig überflüssig werde und in die reine Religion der Vernunft übergehe. „Die Hüllen, unter welchen der Embryo sich zuerst zum Menschen bildete, müssen abgelegt werden, wenn er nun an das Tageslicht treten soll. Das Leitband der heiligen Ueberlieferungen mit seinen Anhängseln, den Statuten und Observanzen, welches zu seiner Zeit gute Dienste that, wird nach und nach entbehrlich, ja endlich zur Fessel, wenn er in das Jünglingsalter eintritt. So lange er (die menschliche Gattung) ein Kind war, war er klug als ein Kind und wußte mit Satzungen, die ihm ohne sein Zuthun auferlegt worden, auch wohl Gelehrsamkeit, ja wohl eine der Kirche dienstbare Philosophie zu verbinden. Nun er aber ein Mann wird, legt er ab, was kindisch ist. Der erniedrigende Unterschied zwischen Laien und Klerikern hört auf und Gleichheit entspringt aus der wahren Freiheit, jedoch ohne Anarchie, weil jeder dem Vernunftgesetz folgt als dem Willen des Weltherrschers." Unter diesem Gesichtspunkt beurtheilt nun Kant sowohl die Religionsgeschichte als auch die praktische Aufgabe der Kirche in der Gegenwart.

Die Religionsgeschichte hat zum Inhalt den beständigen Kampf zwischen dem gottesdienstlichen und dem moralischen Religions-

glauben, deren ersteren die Menschen, wie sie nun einmal sind, immer obenan zu stellen geneigt sind, während der letztere seinen Anspruch auf Vorzug nie aufgiebt. Von hier aus erklärt sich's, daß Kant eine so durch und durch positivistische Religion, wie es das theokratische Judenthum ist, sehr nieder taxirte. Er kann zwischen ihm und dem Christenthum nur eine zufällige, historische, nicht eine wesentliche, begriffliche Verbindung sehen. Ja er versteigt sich zu der Behauptung, das Judenthum sei eigentlich gar keine Religion, sondern bloß eine Staatsverfassung unter einer Priesteraristokratie; denn es fordere bloße Legalität, nicht Moralität, und es lehre nur irdische, nicht jenseitige Vergeltung (diesen schon von Reimarus stark betonten Vorwurf hatte Lessing in der „Erziehung des Menschengeschlechts" entkräftet); und endlich sei sein partikularistischer und politischer Monotheismus nicht wesentlich von dem sogenannten Polytheismus verschieden, welcher doch eigentlich nur in Verehrung mächtiger Untergötter beim Glauben an einen höchsten Gott bestand. Da nun auch die außerbiblischen Religionen ohnedies für Kant alle mehr oder weniger unter die Categorie des Aberglaubens fallen (worin er wieder von Lessing hätte eines Bessern belehrt werden können), so beginnt ihm die eigentliche Religionsgeschichte erst mit dem Christenthum — eine Anschauungsweise, die an Ungeschichtlichkeit sogar noch unter der kirchlich-dogmatischen steht! Jesus war nach Kant der Lehrer, der zuerst den Frohnglauben für nichtig, den moralischen für allein seligmachend erklärte und durch sein Leben und Tod das Beispiel desselben aufstellte. Aber freilich diese seine wahre Absicht ist in der Kirche oft und viel verkannt und das, was Anfangs nur Introduktionsmittel sein sollte, in der Folge zum Fundament gemacht worden. Daher alle die Schwärmerei und Religionsverfolgung der christlichen Kirchengeschichte. Aber nach all den Jahrhunderten der Finsterniß sieht Kant in seiner Gegenwart endlich den Aufgang des Lichts, die freie Entwicklung des wahren Vernunftglaubens. Die Endhoffnung der Kirche, daß „Gott Alles in Allem sein werde", bedeutet nach Kant eben diesen Uebergang des Geschichtsglaubens in reinen Religionsglauben, der für alle Menschen derselbe sein wird, und enthält damit zugleich die Mahnung an Alle, an dieser Fortbildung des noch nicht ganz entbehrlichen Alten stetig und besonnen zu arbeiten.

Als Mittel solcher fortbildenden Arbeit will Kant ganz besonders auch die moralische Bibelauslegung benutzt sehen. Möge dieselbe auch in Ansehung des Textes gezwungen scheinen und oft auch wirklich sein, so sei sie der buchstäblichen doch vorzuziehen, sofern diese nichts für den moralischen Zweck Brauchbares enthielte. Denn das Historische, was zum Moralischen nichts beiträgt, ist etwas an sich ganz gleichgültiges, mit dem man es halten kann nach Belieben. Daher müssen die heiligen Urkunden von den Schriftgelehrten nach der Norm der Vernunftreligion ausgelegt werden. Daß es an hierzu tauglichen Kirchendienern nicht fehle, dafür hat der Staat zu sorgen; diese selber aber in die Schule zu führen und sich mit ihren theologischen Streitigkeiten zu befassen, ist unter seiner Würde. — Als Beispiele solcher praktischen Behandlung dogmatischer Lehren haben wir schon oben seine Umdeutung der Christuslehre, der Dogmen von Erbsünde, Genugthuung und Rechtfertigung kennen gelernt. Es mag noch hinzugefügt werden die Deutung der Dreieinigkeit: Gott ist heiliger Gesetzgeber und gütiger Regent und gerechter Richter, Alles in Einheit.

Der letzte (4.) Abschnitt seiner Religionsphilosophie handelt endlich noch von „Religionswahn und Afterdienst Gottes". Hierzu werden nun freilich von Kant auch solche Dinge gerechnet, die man vor und nach ihm als zur Religion wesentlich gehörig betrachtet hat und deren positive religiöse Bedeutung zu würdigen nur eben sein Religionsbegriff zu spröd, seine ganze Philosophie zu abstrakt und dualistisch gewesen ist. So gehört ihm namentlich die Idee der „Gnadenwirkungen", unter welchen die Kirche eben die inneren beseligenden Erfahrungen des religiösen Geistes versteht, zu jenen „überschwänglichen Ideen, welche die Vernunft zwar nicht bestreitet, weder ihrer Möglichkeit noch Wirklichkeit nach, aber mit welchen sie (nehmlich die Kant'sche Vernunft) auch nichts anzufangen weiß", weder theoretisch, da es kein Mittel giebt, sie zu erkennen und von Naturwirkungen zu unterscheiden, noch auch praktisch, da wir keinen Einfluß auf übersinnliche Gegenstände üben können, um sie zu uns herabzuziehen. Himmlische Einflüsse in sich wahrnehmen zu wollen, erscheint ihm daher als eine Art von Wahnsinn, der, wenn auch Methode in demselben sein möge, doch immer eine gefährliche Selbsttäuschung bleibe. Gleichwohl sagt er im selben Zusammenhang auch

wieder: „Zu glauben, daß es Gnadenwirkungen geben könne und vielleicht zur Ergänzung unserer unvollkommenen Tugendbestrebungen auch geben müsse, ist Alles, was wir davon sagen können; übrigens sind wir unvermögend, etwas in Ansehung ihrer Kennzeichen zu bestimmen, noch mehr aber zur Hervorbringung etwas zu thun. Das Gefühl der unmittelbaren Gegenwart des höchsten Wesens und die Unterscheidung desselben von jedem andern, selbst dem moralischen Gefühl, wäre eine Empfänglichkeit einer Anschauung, für welche in der menschlichen Seele kein Sinn ist." Und damit kommt er wieder auf den anfänglichen Gedanken zurück, daß der schwärmerische Religionswahn der Tod der Vernunft sei, ohne welche doch keine Religion sein könne, da diese, wie alle Moralität überhaupt, auf Grundsätze gegründet sein müsse.

Ganz ähnlich urtheilt er vom Beten, daß es, als innerer förmlicher Gottesdienst gedacht, „ein abergläubischer Wahn, ein Fetischmachen" sei, als Erklärung von Wünschen gegen ein Wesen, das solcher Erklärung gar nicht bedürfe, wodurch also nichts gethan, keine Pflicht erfüllt werde. Kant hat dabei freilich eben nur die pathologische Weise des Gebets im Auge, welches auf Gott zu wirken und dadurch den Weltlauf auch äußerlich zu beeinflussen versucht; er bemerkt hiergegen nicht mit Unrecht, daß es ein ungereimter und zugleich vermessener Wahn sei, durch die pochende Zudringlichkeit des Bittens zu versuchen, ob Gott nicht von dem Plane seiner Weisheit zum gegenwärtigen Vortheil für uns abgebracht werden könne. Es hängt dies damit zusammen, daß er den Glauben an Wunder zu dem Wahnglauben rechnet, den vernünftige Menschen in Geschäften wenigstens nicht statuiren, weil es ein Widerspruch wäre, etwas durch Erfahrung erkennen zu wollen, was man doch als nach objektiven Erfahrungsgesetzen geschehend unmöglich annehmen könne. „Wenn die Vernunft um die Erfahrungsgesetze gebracht wird, so ist sie in einer solchen bezauberten Welt zu gar nichts nütze, selbst nicht für den moralischen Gebrauch in derselben, zu Befolgung seiner Pflicht; denn man weiß nicht mehr, ob nicht selbst mit den sittlichen Triebfedern, uns unwissend, durch Wunder Veränderungen vorgehen, an denen Niemand unterscheiden kann, ob er sie sich selbst oder einer andern unerforschlichen Ursache zuschreiben soll."*) Ein wunderthuen-

*) Rel. innerhalb rc. II, Anm. und IV, Anm. (VI, S. 184 und 295).

der Glaube läßt sich daher, nach dem Buchstaben genommen, nicht denken, weil es ein Widerspruch wäre, daß Gott dem Menschen die Kraft, übernatürlich zu wirken, verleihe. Soll ein solcher Glaube doch etwas bedeuten, so kann dies nur das feste Vertrauen sein, daß der gute Mensch der höchste Zweck der göttlichen Weisheit sei, dessen Wünschen, soweit sie wirklich weise wären, auch die Natur dienen müßte. Demgemäß ist auch das allein wahre Gebet der herzliche Wunsch, Gott in allem unserem Thun und Lassen wohlgefällig zu sein; der Geist des Gebets, der „ohne Unterlaß" in uns stattfinden kann und soll, ist die alle unsere Handlungen begleitende Gesinnung, sie, als ob sie im Dienste Gottes geschehen, zu betreiben. Diesen Wunsch aber in Worte und Formeln einzukleiden, kann nur den Werth eines Mittels zu wiederholter Belebung jener Gesinnung in uns selbst haben; aber zur Pflicht darf dieses Niemandem gemacht werden, vielmehr kann, je mehr der Geist des Gebets in uns hinreichend belebt wird, desto eher sein Buchstaben endlich wegfallen. Doch gesteht Kant dem öffentlichen gemeinschaftlichen Gebet die vernünftige Bedeutung einer „ethischen Feierlichkeit" zu, welche die Vereinigung aller Menschen im gemeinschaftlichen Wunsche des Reiches Gottes vorzustellen und dadurch jedes Einzelnen moralische Triebfeder desto mehr in Bewegung zu setzen beabsichtige, was nicht schicklicher geschehen könne, als dadurch, daß man das Oberhaupt desselben, gleich als ob es an diesem Orte besonders gegenwärtig wäre, anredet.

Aehnlich beurtheilt Kant die beiden kirchlichen Kultushandlungen Taufe und Abendmahl. Er gesteht ihnen zwar eine wichtige Bedeutung als ethischen Feierlichkeiten zu: die Taufe, als Einweihung zur Kirchengemeinschaft, lege große Verbindlichkeit auf und zwecke auf etwas Heiliges ab, auf die Erziehung des Menschen zum Bürger in einem göttlichen Staat; das Abendmahl, als wiederholte Feierlichkeit einer Erneuerung dieser Gemeinschaft durch die Förmlichkeit eines gemeinsamen Genusses, enthalte die große Idee einer weltbürgerlichen moralischen Gemeinschaft und sei ein gutes Mittel, die brüderliche Liebe der Gemeinde zu beleben. Hingegen als „Gnadenmittel" sollen diese Handlungen nicht gedacht werden dürfen, das wäre ein heidnischer Aberglaube, der dem Geiste derselben gerade entgegenwirken und nur die Herrschaft der Geistlichen als Gnadenspender, also das Pfaffenthum befördern würde.

Alle derartigen „erkünstelten Selbsttäuschungen in Religionssachen" haben, wie Kant schließlich noch einmal den Grundgedanken seiner Religionsphilosophie zusammenfaßt, ihren gemeinschaftlichen Grund darin, daß die Menschen es bequem finden, statt ihre sittlichen Pflichten nach dem Willen des heiligen Gesetzgebers zu erfüllen, sich an dessen Gnade zu halten und seine Gunst durch gottesdienstliche Ceremonieen zu erschmeicheln; sie befleißigen sich lieber der Frömmigkeit d. h. der passiven Verehrung des göttlichen Gesetzes, als der Tugend d. h. der Anwendung der eigenen Kräfte in Erfüllung der Pflicht. Steigert sich vollends der Wahn eines solchen vermeintlichen Himmelsgünstlings bis zur schwärmerischen Einbildung gefühlter besonderer Gnadenwirkungen, gar zur Anmaßung der Vertraulichkeit eines vermeintlich verborgenen Umgangs mit Gott, so kommt er bis zur Verachtung der Tugend, und so ist's dann kein Wunder, wenn die Religion so wenig zur Besserung der Menschen beiträgt und von einem sittlichen Vorzug der außerordentlich Begünstigten (Auserwählten) vor natürlichen ehrlichen Menschen überall nichts zu bemerken ist.

In allen diesen Aeußerungen verräth sich augenfällig sowohl die Schwäche wie die Stärke der Kantischen Religionsphilosophie. Ihre Schwäche ist, daß sie für das eigenthümliche Wesen der Religion im Unterschied von der Moral keinen Sinn hat. Die Religion geht aber in der Moral, wenn diese im Kantischen Sinn des pflichtmäßigen Handelns verstanden wird, schon darum nicht auf, weil sie es gar nicht unmittelbar mit dem äußeren Handeln zu thun hat, sondern mit Stimmungen des Gemüths, welche durch das leidende Verhältniß zur Welt mehr noch als durch das thätige erregt werden, und mit solchen Anschauungen der Phantasie, die dem Trieb, sich praktisch in der Welt zu orientiren, am natürlichsten entsprechen und am nächsten liegen. Dieß hat schon Spinoza klarer gesehen, als Kant, indem er den Zweck der Religion in der heilsamen Beeinflussung der Affekte und das Mittel hierzu in den sinnlichen Bildern der imaginatio erkannte. — Aber trotz seiner einseitig moralischen Fassung der Religion hat sich Kant um das tiefere Verständniß ihres Wesens das größte Verdienst erworben: eben durch seine Zurückführung der Moral auf die unbedingte autonome Vernunft, dieß Göttliche in uns, hat er auch die unserer Natur innewohnende Wurzel des religiösen

Bewußtseins, die innergeistige Quelle der Gottesoffenbarung enthüllt, so daß es nur bedurfte, dieß neue Prinzip auch für das religiöse Gebiet konsequenter, als er selbst dieß gethan hatte, durchzuführen. Was wir bei der theoretischen und praktischen Philosophie Kant's schon mehrfach wahrgenommen haben, sehen wir in seiner Religionsphilosophie noch einmal, und vielleicht eben hier am augenfälligsten, sich bestätigen: seine Fehler sind nur die natürlichen Folgen der unvollständigen Durchführung des großen neuen Prinzips, das im Ringen mit alten Standpunkten noch nicht völlig durchzudringen vermochte.

Daß dieses Prinzip kein anderes ist als der reine, kritische Rationalismus*), das wird nun vollends hier so greifbar klar, daß es überflüssig erscheinen könnte, hierüber ein Wort weiter zu verlieren, wenn nicht doch immer wieder die wunderlichen Versuche auftauchten, Kant's Philosophie zur Substruktion eines theologischen Dogmatismus zu machen, dessen massiver Positivismus das reine Gegentheil ist von Kant's Rationalismus. — Wie nach Kant die Vernunft als theoretische die autonome Quelle der Naturgesetze, die Vernunft als praktische die autonome Quelle der Sittengesetze ist, und jede Einmischung von Empirischem in diese ihre Gesetzgebung die Allgemeingültigkeit und Wahrheit derselben aufheben würde: genau ebenso ist ihm diese selbige Vernunft auch die autonome Quelle aller religiösen Wahrheit, die von keinem empirischen Datum, von keinem Geschichtsglauben abhängig ist, vielmehr gegenüber jedem solchen, auch wo er auf Offenbarung sich stützt, als höhere Instanz und Entscheidungstribunal sich geltend macht. „Denn daß eine Offenbarung göttlich sei, kann nie durch Kennzeichen, welche die Erfahrung an die Hand gibt, eingesehen werden, ihr Charakter ist immer die Uebereinstimmung mit dem, was die Vernunft für Gott anständig erklärt. Zum Religionsglauben ist Ueberzeugung von der Wahrheit erforderlich, welche aber durch Statute (daß sie göttliche Sprüche sind) nicht beurkundet werden kann, weil, daß sie es sind, nur immer wiederum durch Geschichte bewiesen werden müßte, die sich selbst für göttliche Offenbarung auszugeben nicht befugt ist" — sagt Kant in fast wörtlicher Ueber-

*) Dieses Wort ist hier, wie sonst in diesem Zusammenhang, in dem weiteren Sinn des philosophischen, nicht in dem engeren des theologischen Sprachgebrauchs zu verstehen.

einstimmung mit Lessing (S. 134). Ja noch schärfer als dieser erklärt er rundweg: „Daß ein Geschichtsglaube Pflicht sei und zur Seligkeit gehöre, ist Aberglaube. Denn der Glaube an einen bloßen Geschichtssatz ist todt an ihm selber" *). Darum ist nach Kant auch am Christusglauben nicht das Historische das Nothwendige zur Seligkeit, sondern dieß ist der Vernunftglaube an das sittliche Ideal, zu welchem sich die geschichtliche Person Jesu als veranschaulichendes Exempel verhält. Ebenso hängt der Glaube an die Schrift nicht ab von der problematischen Wahrheit ihrer Geschichtserzählungen, sondern stützt sich einzig auf die Göttlichkeit ihres moralischen Inhalts, welcher trotz der Menschlichkeit der Geschichtserzählung zu dem Satz berechtigt: „daß die Bibel, gleich als ob sie eine göttliche Offenbarung wäre, aufbewahrt, moralisch benutzt und der Religion als ihr Leitartikel untergelegt zu werden verdiene". Darum ist auch die vom historischen Wortsinn ganz absehende moralische Auslegung der Schrift die allein eigentlich authentische Auslegung, denn „der Gott in uns ist selbst der Ausleger"; „der Gott, der durch unsere eigene (moralisch-praktische) Vernunft spricht, ist ein untrüglicher, allgemein verständlicher Ausleger seines Worts, und es kann auch schlechterdings keinen andern (etwa auf historische Art) beglaubigten Ausleger seines Worts geben, weil Religion eine reine Vernunftsache ist".

Man sieht schon aus diesen Stellen, welche sich noch durch viele ähnliche vermehren ließen, daß das rationale Prinzip hier zu einer Energie und Selbstgewißheit erstarkt ist, welche weder der Nachhülfe einer äußeren Offenbarung bedarf, noch auch die Schranke einer solchen erträgt. Wird die Consequenz dieser formalen Autonomie der religiösen Erkenntniß nicht auch zur materiellen und damit zur Absorption der letzten dogmatischen Reste der dualistischen Metaphysik führen? Ganz hat sich zwar diese Consequenz bei Kant noch nicht vollzogen, aber nahe genug kommt er ihr doch, um jeden Zweifel darüber zu beseitigen, wohin das Schwergewicht seines Denkens unaufhaltsam gravitirt. Nach einer Kritik der pietistischen Lehre von der Wiedergeburt durch die Gnade wirft Kant die Frage auf, ob es denn nicht außer dem orthodoxistischen seelenlosen Fürwahrhalten und dem pietistischen schwärmerischen Fühlen übernatürlicher Erfahrungen

*) Streit der Fakultäten I. Abschn. (VII, 382 f. 363 ff.).

auch noch ein anderes und wahreres Prinzip zur Lösung des Problems vom „neuen Menschen" gebe? Und er antwortet: Allerdings, nehmlich das Uebersinnliche in uns, welches nicht bloß in der moralischen Gesetzgebung, sondern, was das eigentlich wunderbare daran sei, auch in dem Vermögen bestehe, das, was wir sollen, auch zu können und der Moral mit unserer sinnlichen Natur die größten Opfer zu bringen. Diese Ueberlegenheit des übersinnlichen Menschen in uns über den sinnlichen, diese von der Menschheit unzertrennliche moralische Anlage, dieses uns unbegreiflicher Weise beiwohnende Vermögen sei mit Recht Gegenstand der höchsten, immer steigenden Bewunderung, daher diejenigen wohl zu entschuldigen seien, welche, durch die Unbegreiflichkeit desselben verleitet, dieses Uebersinnliche in uns, weil es doch praktisch ist, für übernatürlich d. i. für etwas, was gar nicht in unserer Macht steht und uns als eigen zugehört, sondern vielmehr für den Einfluß von einem anderen und höheren Geiste halten, worin sie jedoch sehr fehlen, weil ja dann die Wirkung dieses Vermögens nicht mehr unsere That, also auch das Vermögen dazu nicht wirklich das unsere sein würde. Die Benutzung und fortwährende Ansherzlegung der Idee dieses uns beiwohnenden Vermögens enthalte also die einzig wahre Auflösung des Problems vom neuen Menschen, welche auch die Bibel allein im Auge habe, wenn sie auf den Geist Christi verweise, den wir zu dem unserigen zu machen, oder vielmehr, da er mit der ursprünglichen moralischen Anlage schon in uns liegt, ihm nur Raum zu verschaffen haben. Mit dieser bedeutsamen Stelle stimmt auch die echt spekulative und über die frühere skeptisch-dualistische Auffassung weit hinausragende Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade, wie Kant sie jetzt (im „Streit der Fakultäten") gibt, ganz überein: Versteht man unter Natur das im Menschen herrschende Prinzip seiner Glückseligkeit, unter Gnade aber die in uns liegende unbegreifliche moralische Anlage d. i. das Prinzip der reinen Sittlichkeit, so seien Natur und Gnade nicht bloß von einander unterschieden, sondern auch oft gegen einander in Widerstreit. Werde aber unter Natur das Vermögen, aus eigenen Kräften überhaupt gewisse Zwecke auszurichten, verstanden, so sei Gnade nichts anderes als Natur des Menschen, sofern er durch sein eigenes inneres, aber übersinnliches Prinzip zu Handlungen bestimmt wird, welches von uns als von der Gottheit in uns ge-

wirkter Antrieb zum Guten, dazu wir die Anlage in uns nicht selbst gegründet haben, mithin als Gnade vorgestellt werde*). Hier haben wir also auf praktischer Seite wieder eben dasselbe, nicht von uns gegründete und doch in uns wohnende übersinnliche Prinzip, welches auf theoretischer Seite als Quell der authentischen Schriftauslegung der „Gott in uns" hieß. Was hindert denn nun Kant, in diesem Immanentgöttlichen die „unmittelbare göttliche Offenbarung" und damit den eigentlichen Gegenstand jener „übersinnlichen Erfahrung", welche dem Frommen als Gnadenwirkung, als Gemeinschaft (Umgang) mit Gott u. dgl. gilt, zu erkennen und damit den Schlüssel zu diesen tiefsten Mysterien der Religion zu finden? Diesen entscheidenden Schritt, zu welchem er schon den Fuß erhebt, wirklich zu vollziehen, daran hindert ihn offenbar nichts anderes als der noch nicht völlig überwundene Rest der alten Metaphysik, deren dualistische Voraussetzungen in ihm so tief wurzelten, daß er sich unter Offenbarung und Gnade doch immer wieder nur die äußere Einwirkung einer fremden Macht, eines deus ex machina vorzustellen wußte, trotzdem daß die spekulative Vertiefung seines ethischen Rationalismus ihn mit einer fast zwingenden Evidenz zu einem neuen Standpunkt der Betrachtung, der über jene Vorurtheile hinauslag, drängte.

Es wiederholt sich uns also hier genau dieselbe Erscheinung, die uns schon zweimal begegnete: Der theoretischen Vernunft stand noch gegenüber das irrationelle Ding an sich, dieser unüberwundene Rest der dualistischen Erkenntnißtheorie, welcher die Wahrheit unserer Welterkenntniß immer wieder problematisch erscheinen läßt; ebenso bleibt die praktische Vernunft stets befangen im unüberwindbaren Gegensatz zur irrationellen Neigung und fordert zur Ausgleichung dieser ihrer Widernatürlichkeit (ein Rest der naturfeindlichen dualistischen Psychologie) die Vergeltung durch einen übernatürlichen Machtakt Gottes (Rest der dualistischen Metaphysik); — eine Halbheit, welche die behauptete Selbstthätigkeit und Selbstgenügsamkeit, also überhaupt die Autonomie der praktischen Vernunft ebenso problematisch macht, wie das Ding an sich die der theoretischen; endlich steht der Vernunft als religiöser Erkenntnißquelle und Heilsquelle („praktisches Prinzip des neuen Menschen") noch immer

*) VII, 360, 364 und 376.

entgegen die „Möglichkeit und vielleicht sogar Nothwendigkeit" zeitweiliger Offenbarungen und Gnadenwirkungen als einer wunderbaren, also irrationellen Ergänzung menschlichen Unvermögens; — ein unüberwundener Rest der supranaturalen dualistischen Dogmatik, durch welchen offenbar das rationale Prinzip der Kantischen Religionsphilosophie wieder ebenso hinfällig wird, wie vorher die Autonomie der theoretischen und praktischen Vernunft in Frage gestellt wurde durch die Reste der dualistischen Erkenntnißtheorie, Psychologie und Metaphysik.

Ich glaube hiermit den zu Anfang meiner Darstellung Kant's aufgestellten Satz zur vollsten Evidenz gebracht zu haben: daß die Inkonsequenzen und Widersprüche dieser Philosophie allesammt darin ihren Grund haben, daß das nach absoluter Geltung ringende rationale Prinzip im harten Kampf mit den entgegenstehenden älteren Standpunkten noch auf keinem Punkte sich in voller Reinheit durchzuführen vermag, vielmehr überall noch mit seinem Gegentheil, das es zu überwinden bestimmt ist, behaftet erscheint. Ist aber dem so, dann kann ja offenbar auch darüber kein Zweifel mehr bestehen, worin wir die wahre Fortsetzung und Vollendung der Kantischen Philosophie werden zu suchen haben. Nehmlich offenbar darin, daß ihre Tendenz nach allumfassender Herrschaft der Vernunft auf allen Punkten rein und ganz durchgeführt werde: Es wird also zunächst das Denken seine Geltung auch auf das Sein schlechtweg und ohne dualistische Schranke ausdehnen; es wird ferner der sittliche Geist, indem er sich mit der Natur als dem auf ihn präformirten Organ versöhnt, erst auch dieselbe in seine volle und freie Gewalt bekommen und, in dieser inneren Harmonie vollbefriedigt, nach keinem äußeren Lohn mehr auszuschauen brauchen; es wird endlich der religiöse Geist der in ihm selbst sich vollziehenden Offenbarung Gottes so klar sich bewußt und in diesem Bewußtsein seiner Einheit mit Gott zugleich seines Heiles, der Versöhnung mit der Weltordnung und der Erfüllung seiner eigenen Bestimmung so völlig gewiß werden, daß er nicht mehr auf lückenbüßende Offenbarungen und Gnadenwirkungen von draußen her zu warten braucht, vielmehr weiß: das Reich Gottes ist inwendig in uns und sein Geist wohnet in uns. Wird aber einmal die göttliche Offenbarung im Wesen unseres eigenen Geistes gefunden, so müssen die verschiedenen

Seiten des Geisteslebens an ihr gleichmäßig betheiligt sein; statt also das Uebersinnliche nur auf's sittliche Handeln zu beschränken, wird es ebensogut auch in der intellektuellen und emotionellen Seite des Geistes aufzuzeigen sein, es werden besonders die Affekte, die in der Religion jederzeit (wie Spinoza sehr gut gesehen hat) eine Hauptrolle spielen, einer unbefangeneren Beurtheilung gewürdigt werden, und auch der Einbildungskraft mit ihrem zwischen Verstand und Sinnlichkeit (nach Kant's eigener Bemerkung) vermittelnden Schematismus wird ihr Recht in der Religion nicht länger abzusprechen sein. Und nicht bloß in die Breite des ganzen Menschenwesens wird der Strom des einmal entfesselten religiösen Lebens sich ergießen, auch durch die Länge der ganzen Menschheitsgeschichte herab wird nun ihr Silberfaden sich in den mannigfachsten Windungen hinziehen: wird die Offenbarung des göttlichen Geistes aus einer äußeren zu einer unserem Geiste innerlichen, so wird sie eben damit nothwendig auch aus einmaligem Geschichtsereigniß zu fortgehendem Entwicklungsprozeß durch die gesammte Geschichte hindurch, womit dann ebensowohl der bloße irrationelle Geschichtsglaube wie der bloße geschichtslos abstrakte Vernunftglaube überwunden sind und an beider Stelle tritt der wahrhaft rationelle Glaube an die in der Geschichte wirkende und durch sie stetig sich verwirklichende Vernunft. Mit dieser Einsicht wird endlich eine billigere Duldsamkeit gegen die gegeschichtlich bedingten oder individuellen Bedürfnissen entsprechenden Einkleidungsformen der religiösen Ideen aufkommen, als wie sie dem moralisch-pedantischen Rationalismus Kant's und seiner Schule möglich gewesen ist.

Hiermit habe ich in kurzen Zügen die Richtungslinie gezeichnet, auf welche die Tendenz der Kantischen Philosophie von allen Punkten aus, je tiefer und reiner sie in ihrem Prinzip erfaßt wird, desto unverkennbarer hinzuweisen scheint. Wie nun diese Richtung von der spekulativen Philosophie der großen Nachfolger Kant's weitergeführt wurde, werden wir im übernächsten Abschnitt sehen. Zunächst wenden wir uns zu denjenigen Denkern und Dichtern, welche gleichzeitig mit Kant, aber von anderer Seite her, indem sie der reflektirenden Verstandesaufklärung die unmittelbare Empfindung und ahnungsvolle poetische Anschauung entgegensetzten, die spekulative Selbsterkenntniß des religiösen Geistes anbahnten.

II. Abschnitt.

Die intuitive Religionsphilosophie.

1. Johann Georg Hamann*).

Vom letzten Drittel des 18. Jahrhunderts an tritt der Verstandesaufklärung, die bis dahin die herrschende Richtung gewesen und die eben in Kant's Kriticismus ihren Culminationspunkt gefunden hat, die entgegengesetzte Tendenz, die wir kurzweg als die der Genialität bezeichnen können, immer entschiedener als energische, bald überlegene Gegnerin zur Seite. Ihren ersten, für die ganze folgende Entwicklung nach Licht- und Schattenseiten wahrhaft vorbildlichen Vertreter hat sie an Hamann, dem Landsmann und Altersgenossen Kant's (er war nur 6 Jahre jünger als dieser), diesem „Magus vom Norden", wie er sich gern nennen ließ; einem Mann, in welchem eine ungemeine Originalität tiefsinniger Intuition mit seltener Zuchtlosigkeit des logischen Verstandes zu einem einzigartigen Gemisch von Genialität und Aberwitz verbunden war.

Gleich in seiner ersten, merkwürdiger Weise durch Kant (wenigstens indirekt) veranlaßten Schrift: „Denkwürdigkeiten des Sokrates" stellt er der Vernunftaufklärung seines Zeitalters und der Philosophie Kant's seinen eigenen Glaubensstandpunkt mit vieler Schärfe entgegen: „Unser eigen Dasein und die Existenz aller Dinge außer uns muß geglaubt und kann auf keine andere Art ausgemacht werden. Was ist gewisser, als des Menschen Ende und von welcher

*) Gildemeister, Hamann's Leben und Schriften (Gotha 1857—1863, 4 Bände).

Wahrheit giebt es eine bewährtere und allgemeinere Erkenntniß? Niemand ist gleichwohl so klug, solche zu glauben, als der von Gott selbst belehrt wird, daß er sterben müsse. Was man glaubt, hat daher nicht nöthig bewiesen zu werden, und ein Satz kann noch so unumstößlich bewiesen sein, ohne deßwegen geglaubt zu werden. Der Glaube ist kein Werk der Vernunft und kann daher auch keinem Angriff derselben unterliegen, weil Glauben so wenig durch Gründe geschieht, als Schmecken und Sehen." „Wie das Korn aller unserer natürlichen Weisheit verwesen, in Unwissenheit vergehen muß und wie aus diesem Tode, diesem Nichts das Wesen und Leben der höheren Erkenntniß neugeschaffen hervorkeime, so weit reicht die Nase eines Sophisten nicht. Was ersetzt bei Homer die Unwissenheit der Kunstregeln, die ein Aristoteles nach ihm erdacht? Was bei Shakespeare die Unwissenheit jener kritischen Gesetze? Das G e n i e, ist die einmüthige Antwort. Sokrates hatte also gut unwissend sein; er hatte einen Genius, auf dessen Wissenschaft er sich verlassen konnte, den er liebte und fürchtete als seinen Gott, an dessen Frieden ihm mehr gelegen war, als an aller Vernunft der Egypter und Griechen, und durch dessen Wind der leere Verstand eines Sokrates so gut als der Schooß einer reinen Jungfrau fruchtbar werden kann." Man sieht schon hieraus, in welch' unbestimmtem, das Verschiedenartigste zusammenfassenden Sinn Hamann das Wort: „Glauben" braucht. Bald ist's die unmittelbare Empfindung der Realität, die e l e m e n t a r s t e Erfahrung; dann eine zur m o r a l i s c h e n Maxime gewordene Ueberzeugung, wie die Gewißheit unseres Sterbenmüssens, sofern sie uns zum memento mori wird; dann wieder der ä s t h e t i s c h e Instinkt und künstlerische Takt, der nach den Gesetzen des Schönen unbewußt und unwillkürlich producirt; und sonst ist's dann zumeist das r e l i g i ö s e Fürwahrhalten positiver Glaubenslehren. Gemein haben alle diese Begriffe nur das Negative: den Gegensatz gegen Verstandesreflexion und Demonstration; aber in ihrem Positiven sind sie himmelweit von einander verschieden. Diese Verschiedenheit hat aber Hamann stets ignorirt. Weil sich ihm erfahrungsmäßig mit religiösen Vorstellungen Empfindungen höherer Befriedigung verknüpften, deren Realität freilich, wie bei jeder rein subjektiven Empfindung, unmittelbare und nicht weiter zu beweisende Erfahrungsthatsache war, so hielt er auch den Inhalt dieser Vorstellungen für eine ebenso unmittelbare Realität,

die allem verständigen Denken und Prüfen völlig entrückt, einfach eben zu glauben sei; die Unmittelbarkeit der subjektiven Empfindung wird ihm unter der Hand zur Unmittelbarkeit, d. h. Grund- und Kritiklosigkeit der objektiven Ueberzeugung. So schillert auch das sokratische Nichtwissen, welches er der natürlichen Weisheit als die höhere Erkenntniß gegenüber hält, zwischen skeptischer Verwerfung der Wissenschaft überhaupt und genialer Verwerfung der Kunstregeln und kirchlich gläubiger Verwerfung der Verstandeskritik.

Berechtigt war bei all dem der Protest gegen die einseitige Herrschaft eines Verstandes, der in seinem abstrakten Formalismus die Wahrheit zu besitzen meint, während er der realen Erfahrung, ihrer individuellen Mannigfaltigkeit und ihrer tieferen Innerlichkeit doch weit nicht gerecht zu werden vermag. Aber diese berechtigte Opposition gegen Verstandeseinseitigkeit ward nun bei Hamann und dieser ganzen, in der Romantik auslaufenden Richtung zur Opposition gegen die Verständigkeit überhaupt, zur Vorliebe für das Unverständige, als wäre dieses an sich schon die höhere Weisheit. Mit Vorliebe ergeht sich Hamann in den keckſten absprechendsten Urtheilen über Philosophie und Kritik. Sie haben nach ihm nur die Bedeutung eines „Zuchtmeisters auf Christum", d. h. ihre einzige Aufgabe ist, durch skeptische Zersetzung aller Wissenschaft uns dem positiven Glauben unbedingt in die Arme zu treiben; sobald dieser entstanden ist, „wird die Magd ausgestoßen", d. h. der Vernunft das Wort entzogen. Philosophische Systeme sind ihm bloße Spinngewebe, Produkte der Eitelkeit, verfluchter Mechanismus. Von Spinoza bekennt er zwar, daß er vor ihm stehe, wie die Ochsen vor dem Berg, und sich seit Jahren vergeblich mit ihm quäle; gleichwohl nennt er dessen Philosophie eine taube Nuß, ein Lügensystem, Auswuchs unserer verdorbenen Natur, so leichtsinnig, daß ihm davor ekle. Hume sei wenigstens ein guter Rabulist, noch immer besser als der jüdische Mückenfänger und kartesianische Teufel im Gewand des mathematischen Lichts (Spinoza). Von Lessing und Kant meint er, ihr Scharfsinn sei ihr böser Dämon. Voltaire aber vollends ist ihm der leibhaftige Lucifer des Jahrhunderts und die Berliner Aufklärungsphilosophen sind ihm eine Satansschule. Indeß nicht blos die Philosophie, auch die Astronomie mit ihrem kopernikanischen Weltsystem ist ihm gehässig, weil sie ihn in seiner Andacht stört, womit er eines seiner liebsten Abendlieder

empfindet; und die Resultate der Naturwissenschaft, welche der biblischen Schöpfungssage widersprechen, verwirft er als eitle Schulgrillen!

Wer nun aber aus derartigen reaktionären Aeußerungen den Schluß ziehen wollte, Hamann sehe einfach im bekenntnißmäßigen Kirchenglauben die höchste Wahrheit, der würde sich sehr täuschen. Die Losung: „Rückkehr zur Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit!" wendet ihre Spitze ebenso sehr gegen die Vermittelung des kirchlichen Dogmas, wie gegen die der aufgeklärten Verstandesreflexion. „Gesunde Vernunft", sagt er einmal, „und Orthodoxie sind im Grunde der Sache und der Etymologie ganz gleichbedeutend" (d. h. gleich unnütz). „Unsere Seligkeit hängt ebenso wenig von den Stufen der Vernunftmäßigkeit und Rechtgläubigkeit ab, als Genie von Fleiß, Glück von Verdienst. Da der Glaube zu den natürlichen Bedingungen unserer Erkenntnißkräfte und zu den Grundtrieben unserer Seele gehört, jeder allgemeine Satz auf gutem Glauben beruht und alle Abstraktionen willkürlich sind und sein müssen, so berauben sich die berühmtesten Spekulanten unserer Zeit über die Religion selbst ihrer Vordersätze und Mittelbegriffe, die zur Erzeugung vernünftiger Schlußfolgerungen nothwendig sind. Der Grund der Religion liegt in unserer ganzen Existenz und außer der Sphäre unserer Erkenntnißkräfte, welche alle zusammengenommen den zufälligsten und abstraktesten Modum unserer Existenz ausmachen. Daher jene mythische und poetische Ader aller Religionen, ihre Thorheit und ärgerliche Gestalt in den Augen einer heterogenen, inkompetenten, eiskalten und hundemageren Philosophie." Diese Sätze sind für Hamann's Stellung zu seiner Zeit höchst bezeichnend. Hatte die Aufklärung und in gewisser Hinsicht auch noch Kant die Religion in abstrakten Grundsätzen des vernünftigen Denkens gesucht, so findet Hamann ihren Grund vielmehr „in unserer ganzen Existenz", speciell in den Grundtrieben unserer Seele, und in diesen dem Denken vorausliegenden Tiefen des naturwüchsigen Gemüthslebens sieht er auch den Ursprung jener „mythischen und poetischen Ader", jener phantasiemäßigen Form, wie sie aller Religion ebenso eigenthümlich, als einer abstrakten Verstandesrichtung freilich unfaßlich ist. Hat damit Hamann scharf den Punkt getroffen, in welchem die bisherige Religionsphilosophie ungenügend war, so verräth sich zugleich hart daneben auch seine eigene (und überhaupt der Glaubensphilosophen)

Schranke, wenn er meint, daß der Grund der Religion, weil in unserer ganzen Existenz, darum „außer der Sphäre unserer Erkenntnißkräfte" liege. Gehören denn die Erkenntnißkräfte nicht auch zum Ganzen unserer Existenz, unseres geistigen Wesens? wie kann also, was in diesem begründet ist, doch außerhalb jener liegen? Aber eben dies war und blieb der Grundirrthum der Glaubensphilosophen: weil sie, und mit Recht, den Grund der Religion in der Unmittelbarkeit und centralen Einheit unseres Wesens fanden, so meinten sie, schließe dieselbe alle Vermittlung des Erkennens (und Handelns) von sich aus; so machten sie nun wieder ihrerseits die Unmittelbarkeit und Innerlichkeit des religiösen Fühlens und Schauens zu einer ebenso abstrakten, unwahren und ungesunden, wie ihre Gegner die Religion in den abstrakten Vermittlungsformen der Lehr- und Grundsätze veräußerlicht hatten.

Aber nicht blos in das Wesen der Religion im Allgemeinen hatte Hamann tiefere Einsicht als die Philosophie seiner Zeit, sondern auch in die Geschichte derselben, wenigstens der biblischen. Einig waren die andern Alle darin, die biblische Religion unter dem Gesichtspunkt der moralischen Vernunftreligion zu betrachten, und nur darüber gingen die Meinungen auseinander, ob hiernach beurtheilt das Judenthum den Vorzug verdiene, wie Mendelssohn in der Schrift „Jerusalem" zu beweisen suchte, oder das Christenthum, was wir oben als die Ansicht Kant's kennen lernten. Hamann nun zeigt in der gegen Mendelssohn gerichteten Streitschrift: „Golgatha und Scheblimini", daß jener Gesichtspunkt schon schief und daher das Resultat nothwendig verkehrt sei. Nicht Moral, sondern Weissagung, Hoffnung auf einen Heilbringer, einen göttlichen Kraft- und Wundermann und die durch ihn herzustellende ideale Heilszeit — das war nach Hamann schon der eigentliche Geist der alttestamentlichen Religion und daher bildet sie nicht sowohl einen Gegensatz als vielmehr eine Vorstufe des Christenthums, das in der historischen Erscheinung des himmlischen Helden eben die Erfüllung und Vollendung des israelitischen Glaubens war. Auch am Christenthum ist nicht die höhere Moral, sondern das höhere Heilsgut, das es der heilsbedürftigen Menschheit brachte, das Wesentliche und Neue: „Das Geheimniß der christlichen Gottseligkeit besteht nicht in Gesetzgebung und Sittenlehre, die blos menschliche Gesinnung und Handlung be-

treffen, sondern in Ausführung göttlicher Thaten, Werke und Anstalten zum Heil der ganzen Welt", oder, wie er anderswo einmal sagt: „in der Anthropomorphose und Apotheose, Verklärung der Menschheit in die Gottheit und der Gottheit in die Menschheit durch die Vaterschaft und die Sohnschaft". Unleugbar hat Hamann hierin tiefer als die Meisten seiner Zeitgenossen das christliche Prinzip der versöhnenden Liebe Gottes und des kindschaftlichen Vertrauens der Menschen erkannt. Aber wenn er dann dieses Prinzip ohne Weiteres identificirt mit dem Drama gottmenschlicher Wunderthaten und -Erscheinungen, in welchem die biblisch-kirchliche Lehrform es vorstellig machte, und wenn er demgemäß den Unglauben an diese geschichtlich bedingte Form als die einzige Sünde gegen den Geist aller Religion bezeichnet, so hat er vergessen, was er selbst vorher treffend über die „mythische und poetische Ader jeder Religion" gesagt hatte. Während er mit einer Hand den Glauben losmachte von den konventionellen Formen der Satzung, um ihn als unmittelbares Gefühl zu besitzen, bindet er ihn mit der andern nur um so fester wieder an seine alten Fesseln.

Dieselbe Zweideutigkeit spricht sich auch in seinen Aeußerungen über Kirche und Schule im Verhältniß zum Staat aus. Das einemal kann er sich nicht wegwerfend genug ausdrücken über „diese öffentlichen gemeinen Anstalten, die der obrigkeitlichen Willkür unterworfen, irdisch, menschlich und unter Umständen teuflisch" seien, die sich „eben so oft als Kreaturen und Mißgeburten des Staates und der Vernunft beiden niederträchtig verkauft, als selbige verrathen haben". Gleichwohl ist er dann wieder nicht wenig erbost über Mendelssohn's Behauptung, daß der Staat als Rechtsanstalt, die es nur mit Handlungen zu thun habe, sich nicht in die religiösen Gesinnungen und Lehrmeinungen seiner Bürger einmischen dürfe. Bei solcher Scheidung, entgegnet darauf Hamann, zwischen Lehrmeinung und Gesinnung und Handlung, zwischen Staat und Kirche werde der Staat ein Körper ohne Geist und Leben, ein Aas für Adler, und die Kirche ein Gespenst ohne Fleisch und Bein, ein Popanz für Sperlinge.

Auch hierin verräth sich nun wieder der durchgängige Grundzug des Hamann'schen Denkens: seine Antipathie gegen das abstrakte Trennen dessen, was in der Wirklichkeit des Lebens eins sei. Aber über dem berechtigten Protest gegen abstrakte Trennung verfällt er regelmäßig in den entgegengesetzten Fehler der ebenso abstrakten

Vereinerleiung, übersieht also über dem unmittelbaren Einssein in der konkreten Wirklichkeit die wesentliche Unterschiedenheit der Momente an sich und nach logischer Betrachtungsweise, wie sie eben für das wissenschaftliche Erkennen sowohl wie für das praktische Behandeln der Dinge unentbehrlich ist. Liegt auch in seinem Protestiren gegen die trennende Reflexion, in seiner Vorliebe für das „principium coincidentiae oppositorum", das er aus Jordano Bruno entnahm, eine unverkennbare Verwandtschaft mit der spekulativen Philosophie, wie dies auch Hegel ausdrücklich anerkannt hat, so hat doch Hamann das Wahre dieses Prinzips (von dem er selbst gestand, daß er es nicht verstehe) so karikirt, daß ihm dabei alle logische Klarheit und Bestimmtheit, Ordnung und Entfaltung der Gedanken in ein wüstes Chaos verfloß. Diese innere Unbestimmtheit und Haltlosigkeit, die Folge seiner logischen Zuchtlosigkeit, bedurfte nun aber auf religiösem Gebiet doch wieder irgend eines festen Haltes, welchen am bequemsten die traditionellen Glaubensformen der Kirche darboten. Daher jenes eigenthümliche Schwanken zwischen stolzer Selbstgewißheit des genialen Subjekts und hülfsbedürftiger Anlehnung an die objektive Autorität, zwischen übermüthigem Sichemancipiren von jeder äußern Form und wieder kleinmüthigem Sichbeugen unter die nächstbeste, kritiklos angenommene traditionelle Form.

Sind diese Züge nun auch in dieser starken Ausprägung bei Hamann individuell, so sind sie zugleich doch auch an ihm prototypisch für die ganze Richtung. Es liegt ja auch in der Natur der Sache selbst begründet, daß die abstrakte Unmittelbarkeit des mystischen Glaubensstandpunkts sich in ihrer Ausschließlichkeit gar nicht behaupten kann, daß sie, schon um sich darzustellen und andern Standpunkten gegenüber geltend zu machen, überhaupt um für's konkrete Leben etwas zu bedeuten, auch in bestimmte Formen eingehen muß. Daher wird man hier immer wieder bei prinzipieller Verwerfung und Geringschätzung aller äußern Formen in der Praxis um so prinzip- und kritikloser jede zufällig überkommene Form sich aneignen und den ganzen Gehalt des überschwänglichen Gefühlslebens in sie hineinlegen, ja mit ihr identificiren, so daß dann am Ende die hohe Intuition in sehr ordinären Buchstabendienst ausläuft.

2. Johann Gottfried Herder*).

Herder war zwar Freund Hamann's und hat von diesem manche Anregung, manche fruchtbare Idee empfangen; aber gänzlich verkehrt wäre es, Herder's hellen und großdenkenden Geist, in dem sich Philosophie und Geschichte so innig durchdrangen, auf gleiche Linie zu stellen mit jenem dunklen Mystiker und Hasser der Vernunft und Philosophie. Auch unter die „Glaubensphilosophen" ist Herder nur in sehr bedingter Weise zu rechnen; was er mit ihnen gemein hat, beschränkt sich auf jene allgemeine Opposition der genialen Richtung gegen die Aufklärung und auf die Betonung der unmittelbaren Erfahrung, als letzter Quelle aller Wahrheitserkenntniß, aber auch wirklicher Erkenntniß der Wahrheit, der Realität selbst. Aber während diese Richtung bei ihren bisherigen Vertretern, den Mystikern sowohl als den Sturm- und Drang-Geistern, nur einer trüben Flamme glich, die mehr Qualm als Licht verbreitete, so war es eben Herder's epochemachendes Verdienst, diese Richtung mit einer ungemein vielseitigen geschichtlichen und philosophischen Bildung zu verknüpfen und dadurch erst sie für die deutsche Culturentwicklung zu einem brauchbaren und wirksamen Faktor zu machen. Die Bibel und Plato, Bako, Hume und Shaftesbury, Spinoza, Leibniz, Montesquieu und Rousseau — sie alle haben zu dem Schatze der universalen Bildung Herder's so viel beigetragen, daß es schwer fällt, zu sagen, welcher Seite das Uebergewicht zufiel.

Den entscheidenden Einfluß auf die Geistesrichtung Herder's hat indeß ohne Zweifel Rousseau geübt. Noch als Student in Königsberg durch Kant auf Rousseau hingewiesen, hat er lange Jahre sich unausgesetzt mit ihm beschäftigt, mit ihm und für ihn geschwärmt, unter seiner Führung sich selbst, seinen Genius, gefunden. Indeß war sein Verhältniß zu Rousseau keineswegs das einer unselbstständigen Abhängigkeit. Rousseau's Aufruf, zur Natur, zu den

*) R. Haym, Herder nach seinem Leben und seinen Werken. Berlin 1880 (bis jetzt 1. Band). Charles Joret, Herder et la renaissance litéraire en Allemagne. Paris 1875. A. Werner, Herder als Theolog. Berlin 1871. Otto Pfleiderer, Herder und Kant, Aufs. in Prot. Jahrb. 1875, IV.

Ursprüngen der Menschheit zurückzukehren, der bei jenem wesentlich sociale und politische Tendenz hatte, verwandelte sich für Herder in die wissenschaftliche Frage nach den Ursprüngen und der Entwicklung der menschlichen Gesittung, Sprache, Poesie und Religion. So wurde er der Begründer der neuen Sprach-, Religions- und Geschichtswissenschaft, die sich von der abstrakt rationalistischen Betrachtungsweise des 18. Jahrhunderts durch den realistischen Sinn für das Eigenthümliche jeder Zeit und Denkart unterscheidet und an die Stelle der blos negirenden Kritik das positive genetische Begreifen setzt. Wie weit ihm dies Begreifen im Einzelnen gelungen sei, ist eine Frage für sich, die auf jedem einzelnen der von ihm bearbeiteten Felder besonders zu untersuchen wäre; und es ist ja zum Voraus zu erwarten, daß ein erster derartiger Versuch noch gar manche Mängel enthalten mußte. Allein davon ist die epochemachende Bedeutung des Prinzips an sich, das Herder in die Wissenschaft der Geschichte einführte, völlig unabhängig; und es ist mir außer Zweifel, daß diese epochemachende Bedeutung Herder's bisher unter uns Deutschen entschieden unterschätzt wurde, weil wir in unserer Schulpedanterie nur eben das zu schätzen pflegen, was formulirt und systematisirt ist, und das war Herder's Denken allerdings nicht. Es wird an der Zeit sein, daß wir hierin uns nicht länger sogar von Franzosen beschämen lassen*), sondern einzusehen anfangen, daß die specifischen Vorzüge der Wissenschaft des 19. Jahrhunderts vor der des 18. sich niemals aus dem subjektiven Idealismus allein ergeben hätten, sondern daß dazu ganz ebensoviel jener geschichtliche Realismus mitgewirkt hatte, wie ihn Herder zwar nicht allein, aber vorzüglich vertrat und zur Geltung in der Wissenschaft brachte. Trefflich bemerkt hierüber Strauß (in der Mono-

*) Joret machte in der Vorrede zu seiner oben citirten geistvollen Monographie über Herder darauf aufmerksam, daß dieser „berühmte Denker" unter allen großen Schriftstellern jenseits des Rheins noch allein keinen Biographen gefunden habe, und ist der Meinung, daß derselbe von seinen Landsleuten zu gering geachtet werde. Uebrigens hat sich hierin neuestens doch ein Umschlag zu Gunsten einer besseren Würdigung Herders angebahnt. Als erfreuliches Zeichen dafür ist nicht bloß das Erscheinen einer gründlichen Herder-Biographie aus der Feder des kundigen Literarhistorikers R. Haym, sondern besonders auch die Veranstaltung einer soliden Neuausgabe von Herder's sämmtlichen Werken, welcher sich B. Suphan in höchst verdienstlicher Weise unterzieht, zu begrüßen.

graphie über Reimarus, S. 280): „Der Mann, der uns zuerst wieder ein tieferes Verständniß des Orients aufschloß, Herder, war zugleich einer der Ersten unter denen, welche die Schranken des 18. Jahrhunderts durchbrochen und dem neunzehnten Bahn gemacht haben". Seine Auffassung der Natur als einer Geschichte der Erde, als eines Entwicklungsprozesses, in welchem immer mannigfaltigeres und höher organisirtes individuelles Leben sich bildet: sie ist die Vorläuferin nicht bloß der Schelling'schen und Oken'schen Naturphilosophie, sondern auch aller der Descendenz- und Entwicklungstheorieen, um welche die heutige Naturwissenschaft sich dreht. Und seine Auffassung der Geschichte als einer fortgesetzten Naturgeschichte des Erdenlebens, als eines Entwicklungsprozesses, in welchem das höchste Naturprodukt, der Mensch, nun seinerseits wieder zum Schöpfer wird einer neuen höheren Natur, der Welt der Freiheit, Gesittung, Bildung, kurz: der Humanität: — sie ist die Vorläuferin der Hegel'schen Geschichtsphilosophie, die nicht bloß für die Geschichtsbetrachtung als solche, sondern mehr noch für die Würdigung aller der großen geschichtlichen Mächte der Menschheit den Blick neu geöffnet hat. Vergleicht man nur beispielsweise die Hegel'sche Religionsphilosophie und ihre schöne, geistvolle Charakterisirung der geschichtlichen Religionen mit der Kant'schen, welche sämmtliche Religionen nach dem einen Leisten der moralischen Vernunftreligion bemißt und darnach dann alle andern außer der — selbst auch verstümmelten — christlichen als eitel Aberglauben verurtheilt: so ist diese Distanz so groß, daß sich nothwendig Jedem die Frage aufdrängen muß, ob dieser Fortschritt über Kant hinaus nicht doch noch einen andern Faktor neben der Kant'schen Philosophie als Erklärungsgrund fordere? Wir finden diesen eben in dem universellen Realismus und speciell in der Geschichtsphilosophie Herder's, die ihrerseits allerdings auch wieder positiv zusammenhängt mit Lessing und Leibniz, und negativ veranlaßt ist durch das kulturfeindliche Naturevangelium Rousseau's, wie durch den skeptischen Naturalismus Hume's.

Diese mehrfache Abhängigkeit verkümmert die hohe, epochemachende Bedeutung Herder's durchaus nicht. Seine Bedeutung liegt vielmehr eben darin, daß er alle die verschiedenartigen Elemente und Ansätze zu einer positiven neuen Weltanschauung, wie sie von Spinoza und Leibniz, von Rousseau und Lessing gegeben waren, nicht bloß äußer-

lich gesammelt, sondern auch wirklich innerlich in sich verarbeitet und so zu einheitlichen Momenten einer neuen Geistesrichtung verknüpft hat. Hatte diese Verbindung auch, wie leicht begreiflich ist, im Einzelnen noch vielfach etwas unbestimmtes und verschwommenes: im Ganzen bildete sie darum doch ein sehr bestimmtes positives Prinzip einer von der Aufklärung ebenso sehr wie vom früheren Dogmatismus specifisch verschiedenen Denkart, ein Prinzip, das nur eines vom alten Schutt und Unkraut gereinigten Bodens bedurfte, um sich als fruchtbarer Same einer neuen Welt der Ideen zu entwickeln. Und diese Reinigung des Bodens bewirkte „der Zermalmer" Kant. So bildet Herder neben Kant das zweite, von anderer Seite ausgehende Mittelglied zwischen der alten und der neuen Denkweise.

So ist denn namentlich die schon von Lessing zwar vorbereitete, von Herder aber erst mit Bestimmtheit vollzogene Verknüpfung des Spinozismus mit dem tieferen Geist der Leibniz'schen Monadologie eine Leistung, deren Tragweite für unsere Culturentwicklung kaum hoch genug angeschlagen werden kann. Hören wir darüber Herder selbst! Er schreibt an Jakobi (1784): „Ich ergreife endlich eine Stunde, Ihnen nichts als ἓν καὶ πᾶν zu schreiben, das ich schon von Lessing's Hand in Gleim's Gartenhaus las, aber noch nicht zu erklären wußte, aus Lessing's Seele nehmlich zu erklären, denn seine gutherzige Jungfräulichkeit hat nur wahrscheinlich aus einer Art von Schaam und Schonung von allen diesen Blasphemieen nichts gesagt. Siebenmal würde ich sonst mein ἓν καὶ πᾶν darunter geschrieben haben, nachdem ich so unerwartet an Lessing einen Glaubensgenossen meines philosophischen credo gefunden. Im Ernst, lieber Jakobi, seit ich in der Philosophie geräumt habe, bin ich immer und jedesmal neu der Wahrheit des Lessing'schen Satzes inne geworden, daß eigentlich nur die spinozistische Philosophie mit sich selbst ganz eins ist. Nicht, als ob ich ihr völlig beipflichtete, denn auch Spinoza hat in alle dem unentwickelte Begriffe, wo Deskartes ihm zu nahe stand, nach dem er sich ganz gebildet hatte. Ich würde also auch mein System nie Spinozismus nennen, denn die Saamenkörner dazu liegen in den ältesten aller aufgeklärten Nationen beinahe reiner; nur ist Spinoza der Erste, der das Herz hatte, es nach unserer Weise in ein System zu kombiniren und dabei das Unglück hatte, gerade die spitzesten Seiten und Winkel herauszukehren, wodurch er es bei Juden, Heiden

und Christen diskreditirte. Mendelssohn hat Recht, daß Bayle Spinoza's System mißverstanden; wenigstens hat er ihm durch plumpe Gleichnisse viel Schaden gethan. Und so bin ich der Meinung, daß seit Spinoza's Tod Niemand dem System des ἓν καὶ πᾶν Gerechtigkeit verschafft hat. O, daß es Lessing nicht gethan hat! Der böse Tod hat ihn übereilt! .. Der erste Irrthum, das πρῶτον ψεῦδος, lieber Jakobi, in Ihrem und in aller Antispinozisten System ist das, daß Gott, als das große Wesen aller Wesen, eine Null, ein abstrakter Begriff sei. Das ist er aber nach Spinoza nicht, sondern das allerwirklichste und -thätigste Eins, das allein zu sich spricht: Ich bin, der ich bin, und werde in allen Veränderungen meiner Erscheinungen sein, was ich sein werde. Was ihr, lieben Leute, mit dem „Außer der Welt existiren", wollt, begreife ich nicht. Existirt Gott nicht in der Welt, überall in der Welt, und zwar überall ungemessen, ganz und untheilbar, so existirt er nirgends. Außer der Welt ist kein Raum; der Raum wird nur, indem für uns eine Welt wird, als Abstraktion der Erscheinung. Eingeschränkte Personalität paßt auf das unendliche Wesen ebenso wenig, da Person bei uns nur durch Einschränkung wird. In Gott fällt dieser Wahn weg; er ist das höchste, lebendigste, thätigste Eins." Ferner: „Gott ist freilich außer Dir und wirkt in und durch alle Geschöpfe (den extramundanen Gott kenne ich nicht); aber was soll Dir der Gott, wenn er nicht in Dir ist und Du sein Dasein auf unendliche innige Art fühlest und schmeckest, und er sich selbst auch als in einem Organ seiner 1000 Millionen Organe genießt. Du willst Gott in Menschengestalt als einen Freund, der an Dich denkt. Bedenke, daß er dann auch menschlich, d. h. eingeschränkt an Dich denken muß, und wenn er partheiisch für Dich ist, partheiisch gegen Andere sein wird. Sage also, warum ist er Dir in einer Menschengestalt nöthig? Er spricht zu Dir, er wirkt auf Dich aus allen edlen Menschengestalten, die seine Organe waren, und am meisten durch das Organ der Organe, seinen Eingebornen. Aber auch durch ihn nur als Organ, insofern er wie ein sterblicher Mensch war. Um auch in ihm die Gottheit zu genießen, mußt Du selbst Mensch Gottes, d. h. es muß etwas in Dir sein, das seiner Natur theilhaftig werde. Du genießest also Gott nur immer nach Deinem innersten Selbst; und so ist er als Quelle und Wurzel des geistigsten ewigen Daseins unveränderlich und unaustilgbar in Dir.

Das ist die Lehre Christus' und Moses' und aller Apostel und Propheten, nur nach verschiedenen Zeiten und nach dem Maß der Tiefe von der Erkenntniß und von der Genußkraft eines Jeden anders gesagt. Ist der Friede Gottes im Herzen eines einzelnen Wesens, dem er sich mittheilt, höher als alle Vernunft, wie unendlich höher muß er in Dem sein, der das Herz aller Herzen, der höchste Begriff aller Vorstellungsarten und innigste Genuß aller Genußarten ist, die in ihm Quelle, Wurzel, Summe, Zweck und Mittelpunkt fanden! Machst Du mir diesen innigsten, höchsten, Alles in Eins fassenden Begriff zum leeren Namen, so bist gerade Du ein Atheus, nicht Spinoza; nach ihm ist er das Wesen der Wesen, Jehovah. Ich muß Dir gestehen, mich macht diese Philosophie sehr glücklich. Denn sie ist die einzige, die alle Vorstellungen und Systeme vereinigt. — Goethe hat den Spinoza gelesen und es ist mir ein großer Probirstein, daß er ihn ganz so verstanden hat, wie ich ihn verstehe." Ferner: „Mit dem persönlichen supra- und extramundanen Gott komme ich so wenig fort als Lessing. Gott ist nicht Welt und Welt nicht Gott, das bleibt gewiß. Aber mit dem „Extra" und „Supra" ist's, dünkt mich, auch nicht ausgerichtet. Wenn man von Gott redet, muß man alle Idole des Raums und der Zeit vergessen, oder unsere beste Mühe ist vergeblich." „Lassen wir vom Gedanken Gottes die Personalien, die immer doch, wo nicht auf etwas Falsches (eine Rolle), so doch auf etwas Eigenthümliches (einen Charakter) führen, mithin vom reinen Begriff einer ganz unvergleichbaren Wesenheit und Wahrheit entfernen."

Schon aus dem Bisherigen ergibt sich, daß Herder's Gottesidee, bei aller Betonung der Absolutheit und der Immanenz in der Welt, doch von Spinoza's Substanzbegriff sehr verschieden ist. Diese Verschiedenheit setzt Herder des Näheren auseinander in der Schrift: „Gott, einige Gespräche über Spinoza's System" (1. Aufl. 1787, 2. 1800). Er findet den Grundmangel darin, daß die aus der mechanischen Naturphilosophie der kartesianischen Schule entnommenen Begriffe der Substanz, der Attribute, der Modi, der Materie als todter, dem Denken koordinirter Ausdehnung durchweg etwas Starres, Abstraktes, Formalistisches haben, das noch obendrein durch die mathematische Demonstrirmethode verschlimmert werde. In dieser Form seien sie nicht geeignet, weder die Wirklichkeit zu er-

klären, noch dem menschlichen Gemüth zu genügen. Es bedürfe also der Belebung dieser Begriffe durch den (Leibniz'schen) Begriff der „Kraft". Gott müsse, statt blos als unendliches Sein oder Substanz, als „die selbstständige Urkraft und Allkraft, Grund und Inbegriff aller Kräfte, thätiges Sein" gedacht werden; die Attribute als die organischen Kräfte, in welchen allen zusammen die eine Gottheit sich offenbare, und alle Dinge als die Modifikationen oder thätigen Ausdrücke der göttlichen Kraft. Im Uebrigen macht er gegenüber einer, das Unendliche mit dem Endlichen reinweg identificirenden, plump pantheistischen Auffassungsweise auf den wesentlichen Unterschied aufmerksam, der zwischen dem Durchsichselbst-Unendlichen, dem Absoluten der Vernunft, und dem blos räumlich-zeitlich Endlosen, dem Unendlichen der Einbildungskraft existire; — ein Gedanke, dessen Wahrheit Hegel später bestimmter durchgeführt hat, der aber in Spinoza doch vielleicht mehr hineingetragen, als wirklich zu finden sein dürfte. — Als die ewige Urkraft besitzt Gott auch ebenso unendliche Denkkraft wie Wirkungskraft, oder bei ihm ist Dasein, Wirken und Denken untrennbar eins. Er ist daher ebensoweit entfernt von „blinder Nothwendigkeit", wie von allem bloßen (wirkungslosen) „Ueberlegen und Berathschlagen, Willkürlichkeit und Velleität"; welchen Anthropopathieen Leibniz in seiner „Theodicee" der populären Vorstellungsart zulieb ungebührlich Raum verstattet habe. Was jedoch bei Leibniz selbst nur einkleidende Form oder Accommodation war, das machten seine Nachfolger zur Hauptsache. „Welche Menge Theodiceen, Teleologieen, Physiko-Theologieen sind auf diese (moralische) „Convenienz" errichtet, die nicht nur dem höchsten Wesen sehr eingeschränkte schwache Absichten unterschoben, sondern zuletzt darauf ausgingen, Alles zur Willkür Gottes zu machen, die goldene Kette der Natur zu zerreißen, um ein paar Gegenstände in ihr zu isoliren, daß eben an dieser und jener Stelle ein elektrischer Funke willkürlicher göttlicher Absicht erscheine. Ich gestehe, das ist meine Philosophie nicht! Wenn wir a priori partikulare Absichten Gottes in die Schöpfung bringen, auf welche Bahn täuschender Hypothesen wagen wir uns, die meistens der morgige Tag widerlegt! Allen diesen Trüglichkeiten, zu welchen man den heiligen Namen Gottes nicht mißbrauchen sollte, entgeht der bescheidene Naturforscher, der uns zwar nicht partikulare Willensmeinungen aus der Kammer des göttlichen Raths verkündigt,

aber dafür die Beschaffenheit der Dinge selbst untersucht und auf die ihnen wesentlich eingepflanzten Gesetze merkt. Er sucht und findet, indem er die Absichten Gottes zu vergessen scheint, in jedem Gegenstand und Punkt der Schöpfung den ganzen Gott, d. i. in jedem Ding eine ihm wesentliche Wahrheit, Harmonie und Schönheit, ohne welche es nicht wäre und sein könnte. Wer mir die Naturgesetze zeigen könnte, wie nach innerer Nothwendigkeit aus Verbindung wirkender Kräfte in solchen und keinen andern Organen unsere Erscheinungen der sogenannten todten und lebendigen Schöpfung wirken, leben, handeln, der hätte die schönste Bewunderung, Liebe und Verehrung Gottes weit mehr befördert, als der mir aus der Kammer des göttlichen Raths predigt, daß wir die Füße zum Gehen, das Auge zum Sehen haben u. s. w. Jedes gefundene wahre Naturgesetz wäre damit eine gefundene Regel des ewigen göttlichen Verstandes, der nur Wahrheit denken, nur Wirklichkeit wirken konnte.

Wir sehen also, wie Herder mit Spinoza zwar übereinstimmt in der Verwerfung jeder äußern Teleologie, „welche Alles zur Willkür Gottes machen und die goldene Kette der Natur zerreißen würde, um ein paar Gegenstände in ihr als Erscheinungen willkürlicher göttlicher Absichten zu isoliren"; andererseits aber wieder mit Leibniz übereinstimmt, indem er in der Nothwendigkeit der Verknüpfung der Dinge zugleich die innere Zweckmäßigkeit und Harmonie, in den Naturgesetzen die Formen des realen göttlichen Denkens, die immanente Vernunft der Weltordnung erkennt. Mit dieser Verknüpfung spinozischer Nothwendigkeit und leibnizischer Teleologie war das Prinzip der modernen Naturbetrachtung*) gegeben, auf welchem Goethe, Schelling, Humboldt fußten und auf welches die Controversen der heutigen Naturforschung schließlich immer wieder zurückkommen werden.

In dieser großartigen einheitlichen Weltanschauung, wie Herder sie am vollständigsten und reifsten in dem wahrhaft geistsprühenden Werk: „Ideen zur Philosophie der Geschichte" ausgeführt hat, verknüpfen sich Natur und Geschichte zur Einheit eines kosmischen Entwicklungsprozesses, in welchem von unten bis oben wesentlich dieselben Gesetze, nur in verschiedenen Stufen und Formen ihrer Erscheinung herrschen. Die Natur erscheint als die Entwicklungsgeschichte

*) Vgl. Böhmer, Geschichte der Entwicklung der naturwissenschaftlichen Weltanschauung, S. 33.

der organisirenden Kraft, welche die Unterschiede der Gattungen und Arten aus sich selbst bildend hervorbringt und in einer Stufenleiter von Organisationen, vom Krystall zur Pflanze, zum Thier, zum Menschen aufsteigt. Der Mensch aber ist das Mittelglied zweier Welten: in der Erde wurzelnd, das höchste ihrer organischen Erzeugnisse, ragt er zugleich hinein in die übersinnliche Welt des Geistes, der Freiheit. Eben darum muß er, was er an sich ist, erst durch eigene That in seiner geschichtlichen Entwicklung wirklich werden. So ist die Geschichte nichts anderes als der Entwicklungsprozeß der menschlichen Natur, ihr Ziel die Menschlichkeit („Humanität"), ihre Form die Freiheit, die eigene Selbstthätigkeit der Gattung in der Wechselwirkung ihrer Individuen, ihr Gesetz das allgemeine Entwicklungsgesetz alles organischen Lebens: daß die Vernunft des Ganzen durch die Mannigfaltigkeit der sich kreuzenden Kräfte und Strebungen einen dauernden Zustand des Gleichgewichts und Ebenmaßes und damit ein Maximum zusammenwirkender Thätigkeiten herstelle. Wie in der Natur durch das Gleichgewichtsstreben der entgegengesetzten Kräfte (Attraktion und Repulsion) aus dem Chaos Weltensysteme sich bilden, in welchen die Harmonie des Ganzen durch die Gravitation der Glieder sich erhält, so eben auch muß nach demselben Gesetz ihrer inneren Natur in der Menschheit aus der Unordnung roher Kräfte Vernunft und Billigkeit sich hervorarbeiten und einen Zustand dauernder Humanität begründen. Hierin, in diesem Uebergreifen des inneren Prinzips der Vernunft und Ordnung über die Sonderstrebungen der Einzelnen, sieht Herder auch das geschichtliche Walten der göttlichen „Vorsehung". Hingegen wenn man sich dieselbe als eine besondere Einzelursache vorstellen wollte, welche den Lauf menschlicher Handlungen unaufhörlich durchbrechen solle, um nur diesen und jenen partikulären Endzweck der Phantasie und Willkür zu erreichen, so will ihm dies als „ein Gespenst" erscheinen, das in der Wirklichkeit der Geschichte sein Grab finde; womit übrigens auch nichts verloren sei: „Denn was wäre das für eine Vorsehung, die Jeder zum Poltergeist in der Ordnung der Dinge, zum Bundesgenossen seiner eingeschränktesten Absichten, zum Schutzverwandten seiner kleinfügigen Thorheiten gebrauchen könnte, so daß das Ganze zuletzt ohne einen Herrn bliebe? Der Gott, den ich in der Geschichte suche, muß derselbe sein, der in der Natur ist; denn der Mensch ist

nur ein kleiner Theil des Ganzen und seine Geschichte wie die des Wurms mit dem Gewebe, das er bewohnt, innig verwebt. Auch in ihr müssen alle Naturgesetze gelten, die im Wesen der Sache liegen und deren sich die Gottheit so wenig überheben mag, daß sie ja eben in ihnen, die sie selbst gegründet, in ihrer hohen Macht mit einer unwandelbaren weisen und gütigen Schönheit sich offenbart." In dem im Ganzen stets siegreichen Kampfe der göttlichen Vernunft, Güte und Ordnung mit den wilden Kräften des Chaos, der Thorheit und der Leidenschaft besteht also nach Herder zugleich das eigene Gesetz der Weltentwicklung und das Walten der göttlichen Vorsehung, die somit beide nicht außer, sondern in einander zu denken sind. So hat Herder die Leibniz'sche Theodicee mit Spinoza's nothwendigem Causalnexus, und beide mit der tieferen Idee der Monadologie in wahrhaft spekulativer Weise vermittelt: aus der „präſtabilirten" und damit noch äußerlich mechanischen Harmonie ist der Gedanke einer absoluten, durch die Dialektik ihrer endlichen Momente sich ewig neu bildenden Harmonie gewonnen.

Von hier aus werden wir auch die Polemik gegen Kants Kritik der Gottesbeweise verstehen, wie sie Herder in der Schrift: „Metakritik" mit einem freilich viel zu leidenschaftlichen Eifer geübt hat. Die Beweise für einen außerweltlichen Gott hält er zwar mit Kant für unmöglich, aber auch für unnöthig. Denn der mit sich einigen Vernunft, die nicht das Gaukelspiel aufführt, daß sie als praktische wiederfordert, was sie als theoretische zunichte gemacht, ist ja Gott nicht das ferne Wesen, dessen Dasein so problematisch wäre, wie der Mann im Mond, ein Wesen, das man erst künstlich erschließen, oder dann, wenn natürlich das nicht geht, moralisch postuliren müßte. Der mit sich einigen Vernunft ist vielmehr Gott das Ursein, das sie in allem Sein, die Urkraft, die sie in allen Kräften, das Urmaß, das sie in allen Verhältnissen, kurz: er ist ihr die höchste Vernunft, die sie in der Welt als gegeben anerkennen muß, weil sie eben selbst Vernunft ist. Die Frage, ob diese höchste und tiefste, einfachste und reinste Idee auch existire? hat für sie nicht mehr Sinn, als es die Frage hätte: ob Etwas? ob die Welt? ob sie selbst, die Vernunft, existire? „Ist nichts da, wohlan, so ist nichts, und wir spekuliren, nicht seiend, vergebens. Sind wir aber, empfindet unser Sinn, erkennt unser Verstand, giebt's eine Vernunft, die ihren Grund

in sich selbst hat und weiß, daß sie ihn habe; wohlan, so ist auch eine höchste Vernunft, die den Grund des Zusammenhangs aller Dinge in sich hat und weiß, daß sie ihn habe. Nicht, um das Weltall zu kompletiren, sondern mit Vernunft zu begreifen, nicht als Tangent oder Sektor suche ich den Begriff eines höchsten Wesens, er ist mir in mir selbst und in Allem gegeben. Entweder ist jedes Atom ein selbstständiges Wesen, oder es ist, was da ist, in seinem dauernden Zusammenhang, Dasein und Wirken in einer höchsten Vernunft gegründet." Gott ist das „Noumenon" nicht hinter, sondern in allen Phänomenen, daher zwar nicht selbst als Phänomen vorstellbar, aber unserer Vernunft denkbar und denknothwendig. „Wer die reinste Idee der Vernunft für Phantasie erklärt, erklärt auch für Phantasie, daß $2 \times 2 = 4$ sei; er gab die innere Nothwendigkeit des Begriffs auf, der alle unsere Ideen bindet und festhält." — Man sieht, Herder hat den schwachen Punkt der Kant'schen Dialektik, die skeptische Voraussetzung, daß eine Idee für die Vernunft denknothwendig und dennoch ihre Wahrheit problematisch sein könne, scharf getroffen und in der Voraussetzung einer höchsten Vernunft als des Möglichkeitsgrundes alles unseres Erkennens den entscheidenden Punkt jedes spekulativen Gottesbeweises angedeutet.

Diesem Gottesbegriff entspricht auch Herder's Religionsbegriff. Ist Gott die höchste Kraft und Vernunft, die der Mannigfaltigkeit der Welterscheinungen zu Grunde liegt und in ihrer Ordnung, in der Harmonie der Kräfte sich offenbart, so ist Religion eben das praktische Innewerden von dieser ordnenden göttlichen Wirksamkeit, so daß das Bewußtsein derselben, auf die eigene Lebensordnung angewandt, zur Einordnung seiner selbst in die göttliche Weltordnung wird. Am klarsten liegt dieser Begriff in der Definition: „Religion ist unser innigstes Bewußtsein davon, was wir als Theile der Welt sind, was wir als Menschen sein sollen und zu thun haben". Sie ist also nicht bloße Moral, auch nicht bloße Betrachtung unserer Pflichten als Gebote eines jenseitigen Gesetzgebers, sondern sie ist praktische Weltansicht, Ueberzeugung von unserer Stellung und daraus fließenden sittlichen Bestimmung im Weltganzen. Daß diese Auffassung jedenfalls tiefer und umfassender ist als die des Rationalismus und Kant's, ist unleugbar. Am nächsten berührt sie sich mit Leibniz einerseits und Fichte andererseits, so daß auch hier wieder Herder's

überleitende Mittelstellung sich bestätigt. — Die erste Lehrmeisterin der Religion ist die Natur selbst; natürlich, da sie die elementare Erscheinung der organisirten Allmacht ist. Damit hatte Herder mit einem Mal den Blick für die ganze Naturseite des religiösen Bewußtseins, also auch für das Wesen aller Naturreligionen aufgeschlossen, der bis dahin seiner Zeit in einer uns kaum mehr begreiflichen Weise verschlossen gewesen war. Für ein Zeitalter, das gewohnt gewesen war, in der ganzen Mythologie sinnlosen Aberglauben zu sehen, mußte es ja wahrhaft wie eine neue Offenbarung klingen, wenn ihm jetzt von Herder in seiner pathetischen Weise geschildert wurde, wie es gerade das allerlebendigste religiöse Bewußtsein der kindlichen Menschheit gewesen, das allenthalben in der Natur, wo Leben, Licht, Kraft erschien, eine Offenbarung der Gottheit gefühlt, ihre ordnende Schöpferkraft, Engel und Wunderthaten angeschaut habe! Damit war endlich der Schlüssel gefunden für jene „mythische und poetische Ader der Religion", die der eiskalten und hundemageren Philosophie der Aufklärung ein Räthsel und ein Aergerniß gewesen war (nach Hamann's trefflichen Worten).

Herder hat auch sofort versucht, diesen neugefundenen Schlüssel auf die biblischen Ursagen anzuwenden. Wo bis dahin Orthodoxe und Rationalisten sich gezankt hatten über historische Wahrheit oder Unwahrheit der Erzählungen, da findet Herder vielmehr religiös wahre, aber historisch unwirkliche Poesie, Naturbilder und Sinnbilder höherer Ideen. Mochte er im Einzelnen dabei noch so vielfach fehlgreifen, (wie z. B. in der Deutung der Schöpfungsgeschichte, wo ihm die religions-geschichtlichen Parallelen fehlten): das Prinzip, das er damit in die Bibelwissenschaft eingeführt hat, ist von unermeßlicher Tragweite gewesen. Von größerer allerdings, als Herder selbst zunächst erkannt zu haben scheint. Denn auffallend bleibt es für uns Heutige, wie spärlichen Gebrauch er vom Prinzip der poetisch-religiösen Sage machte, während sich dasselbe doch als so naheliegendes Auskunftsmittel darzubieten schien zur Erklärung der Wundererzählungen des Neuen Testaments, die für geschichtlich zu halten, bei Herder's metaphysischer Weltanschauung doch nicht mehr möglich war. Herder's Stellung zu den biblischen Wundern ist während der verschiedenen Perioden seiner theologischen Entwicklung insofern zwar sich gleich geblieben, als er immer die religiös-sittliche Idee als den

eigentlichen Kern der Erzählung betrachtete, welchem das Geschichtliche als treffliche Illustration und willkommenes Veranschaulichungsmittel diene. Aber ob demselben außer dieser seiner idealen Bedeutung auch eine reale äußerliche Wirklichkeit zukomme, darüber scheint er im Einzelnen zu verschiedenen Zeiten verschieden gedacht zu haben, zu prinzipieller Klarheit aber überhaupt nie gekommen zu sein. Während der Bückeburger Periode, wo Herder durch äußere Einflüsse und innere Stimmungen zur äußersten Spannung seines Gegensatzes gegen die flache Aufklärung geführt worden war, hatte er auch die biblischen Wunder sammt und sonders als „Ausfluß der allgegenwärtigen Gotteskraft" ohne Weiteres begreiflich gefunden und das Anstößige, das die Annahme ihrer Wirklichkeit dem Verstand bietet, hinter ihrem ästhetisch und ethisch wohlthuenden Eindruck auf Phantasie und Gemüth versteckt; er ließ den Verstand gar nicht als solchen zum Wort kommen, um eine Prüfung vorzunehmen, sondern eilte immer sofort zur vergeistigenden Allegorisirung des Buchstabens, und die so herausgefundene beziehungsweise hineingelegte ideale Wahrheit war ihm von selber schon Garantie auch für die äußere geschichtliche Wirklichkeit. Seine Geschichtsbetrachtung ist überall mehr poetisch und gemüthvoll, als verständig und kritisch; daher weiß er zwar mit sympathischem und kongenialem Verständniß in den religiösen Sinn der Bibel tiefer einzudringen, als die hölzerne Aufklärung, aber er bringt es nirgends zu gesicherten Ergebnissen geschichtlicher Forschung, wie sie nur der ruhigen Arbeit objektiven wissenschaftlichen Denkens sich erschließen. „Er dringt mit Recht darauf, das Neue Testament im Geiste des Neuen Testaments selbst zu lesen, „mit neuem Sinn", wie er sagt, „mit neuem Gefühl für die Größe des Inhalts." Nun aber gewinnt es die Größe, die tiefe, religiös-sittliche Gewalt dieser Schriften über ihn, reißt ihn fort, überwältigt ihn. Er verliert darüber die Freiheit, mit der er, bei allem Verständniß, poetischen Werken gegenüber sich verhalten hatte, und nur hin und wieder etwa nimmt er einen Anlauf, zwischen dem Sprachgebrauch der Zeit und der bezeichneten Sache, zwischen der Meinung des Schriftstellers und dem objektiv Thatsächlichen zu unterscheiden. Hier wie im Alten Testament fehlt ihm der kritische Mittelbegriff zwischen Poesie und Glauben, der Begriff des Mythus. Wie indeß dem sei: nur so vielleicht war das verlorengegangene Verständniß für Religion über-

haupt, für die tiefinnerlichen Motive der christlichen Grundwahrheiten, für die originale Meinung der ehrwürdigen Urkunden unseres Glaubens wiederzugewinnen. Die mystisch begeisterte Interpretation dieser Urkunden war zuletzt doch die Vorbedingung auch für eine echthistorische, kritisch-rationelle Betrachtung derselben." (Haym.) — Uebrigens hat Herder in seiner späteren Periode, als er aus dem Studium Spinoza's gelernt hatte, daß die allgegenwärtige Gotteskraft sich im gesetzmäßigen Weltlauf und nicht im Wunder offenbart, die Geschichtlichkeit der biblischen Wundererzählungen theils einfach dahingestellt sein lassen, theils durch rationalistische Deutungsversuche das eigentliche Wunder beseitigt.

Bestimmter und gleichmäßiger, als über das Wunder, hat Herder über das Wesen der Offenbarung gedacht. Im Allgemeinen will er sie als „Erziehung des Menschengeschlechts" verstanden wissen, die zur menschlichen Vernunft keineswegs im Gegensatz stehe, vielmehr die Vernunft, die ja nicht als gebildete vom Himmel falle, erst zu bilden und zu erziehen habe. Von Anfang war schon die Offenbarung Gottes dem Menschen innerlich gegeben und gegenwärtig in Vernunft und Gewissen, zwar nicht als fertige angeborene Idee, wohl aber als das „allen Vernunftideen zu Grunde liegende Gefühl für das Unsichtbare im Sichtbaren, des Einen im Vielen, der Kraft in den Wirkungen." Aber die Menschen mußten doch erst lernen, ihre Vernunft zu brauchen, sich ihrer Bestimmung in der Welt und der in ihnen wirkenden Kraft Gottes innezuwerden, die Neigungen ihres Herzens zu ordnen und einzuschränken. Eben dazu verhalf ihnen die erziehende göttliche Offenbarung, und zwar vor Allem dadurch, daß sie durch äußere Zeichen in der Natur dem kindlichen Menschengeist Anlaß und Antrieb gab, die in ihn gelegten Kräfte zu prüfen und zu bilden. Aber zu dieser allgemeinen natürlichen Offenbarung kamen von Anfang, wie Herder glaubt, hinzu die persönlichen Wirkungen ausgezeichneter bahnbrechender Geister, jener „Schutzengel unseres Geschlechts, die mit ihrem Geist Jahrhunderten vorleuchteten, mit ihrem Herzen Nationen umfaßten und sie mit ihrer Riesenkraft wider Willen heraufhoben. Wie Sterne in der Nacht glänzen sie hoch über Andern. Sie opfern ihr Leben auf, um nur das Wort und die That auszuführen, die sie als Beruf Gottes in sich tragen." Die Spuren des heilsamen humanisirenden Wirkens

solcher Heroen der Urzeit sollen nach Herder in den ältesten Traditionen aller Völker zu erkennen sein. Standen so die Anfänge menschlicher Bildung unter der Leitung einer „Kinderoffenbarung", so möge es mit der Zeit geschehen, daß die Tochter Vernunft, nachdem sie von der Mutter Offenbarung gehen gelernt, kein Leitband mehr hinter sich haben wolle; dann dürfe die Mutter nur sagen: „Gehe allein, ich will dich nicht hindern, ich dränge mich Niemandem auf, habe ich dirs doch kaum merken lassen, daß ich dich gehen lehrte." Also die Offenbarung, wie sie auch sich im Einzelnen vermittele, zielt jedenfalls hin auf die Erziehung der Vernunft zur Selbstständigkeit; sie enthält keine Geheimnisse, welche die Vernunft übersteigen würden, sie fordert kein Fürwahrhalten mit Verleugnung der eigenen Vernunft, die sie ja eben bilden, nicht unterdrücken will. Sie ist nach Herder einfach die providentielle Leitung der menschlichen Geistesentwickelung durch die teleologisch zusammenwirkenden Motive der Natur- und Geschichtserfahrung der Einzelnen und der Völker. Eben deßwegen aber, weil sie sich durch Geschichte vermittelt, ist sie auch nicht von Anfang und überall dieselbe, wie der abstrakte, geschichtslose Rationalismus von der „natürlichen Offenbarung" meinte, sondern sie ist nach Orten und Zeiten, nach Völkern und Personen höchst mannigfaltig und fortschreitend. Die Fortbildung der Menschheit erfolgt aber auch nicht überall und immer auf gleichen Wegen und in gleichem Tempo; Gott bedient sich vielmehr gewisser Völker und gewisser Zeiten in besonderer Weise; damit entsteht dann die „positive Offenbarung" durch auserwählte göttliche Werkzeuge, Gesetzgeber, Weise und Religionsstifter, eine Offenbarung, die aber bei aller ihrer Besonderheit doch immer nur ein pädagogisches Mittel ist zur Verwirklichung der allgemeinen menschlichen Bestimmung, der wahren H u m a n i t ä t.

Ist so die Offenbarung nach Herder inhaltlich nichts übernatürliches in dem Sinn, daß sie zur natürlichen Vernunftanlage des Menschen im Gegensatz stünde, so ist es nur konsequent, daß sie auch ihrer Form nach sich nicht völlig von den sonstigen menschlichen Geisteszuständen entfernt. Aufs entschiedenste protestirt Herder gegen den kirchlich-dogmatischen I n s p i r a t i o n s-Begriff, nach welchem der Inspirirte „eine Orgelpfeife war, durch welche der Wind blies, eine hohle Maschine, der alle eigenen Gedanken genommen waren". Die

Inspiration, die Erleuchtung ist weder eine Hemmung noch eine tolle Exaltation der menschlichen Geisteskräfte, keine bewußtlose Verzückung, kein sinnlicher Rausch. „Der das Auge gemacht hat, sollte er's blenden müssen, damit wir sehen? Der Geist, der die Schöpfung, der alle unsere Kräfte belebt, sollte sie ertödten, damit Er statt ihrer in uns Licht wirke? Widriger Traum aus unplatonischen Zauberhöhlen, dem Geist der hebräischen Schriften fremd!" Die Begeisterung und Erleuchtung ist vielmehr gerade die Erweckung der edelsten Geisteskräfte; eben das stillste Nachdenken, die innigste Gemüthsfassung, die wirksam-ruhigste Weisheit, helle Gedanken, lichte Aussichten, frohe Entschlüsse, reine Handlungen — das sind die edelsten Geistesgaben, die nicht genialischer als durch Licht, Glanz und Klarheit charakterisirt werden können. Der reinste Grad der Offenbarung ist, die Dinge sehen, wie sie sind, ohne Bilder und Träume, von Angesicht zu Angesicht. Deßhalb war Moses den Hebräern der größte Prophet, weil er mit Gott wie Freund zum Freunde sprach, ohne Decke, bestimmt, offen und vertraulich. Patriotismus war überhaupt der Geist der prophetischen Reden, Moral ihr Zweck. Am allerwenigsten aber darf man unter der Offenbarung dessen, den Johannes die erschienene helle Vernunft nennt, eine dunkle Schwärmerei suchen. Das den Klugen verborgene Geheimniß, das Gott ihm geoffenbart d. h. klar vorgelegt hat, war eben das sanfte Joch, die schlichte Regel und Religion der Menschheit. Wer die reine Tendenz Christi für eine allen Menschen verständliche, nothwendige, helle Wahrheit, wer seine bestimmte Absonderung von aller Unnatur in den Evangelien nicht wahrnimmt, der hat den Geist und Zweck Christi nicht bemerkt. Erlösung von Unnatur, Wiederherstellung der Menschheit zur Anwendung ihrer Kräfte war seine Offenbarung d. h. seine hell eingesehene, klar vorgetragene Wahrheit.

Das Christenthum bezeichnet Herder in der Schrift über „Religion und Lehrmeinungen" als die alleinige Menschheitsreligion, in welcher die einzige „Regel des Heils" auf allgemein gültige, vollendete Weise gegeben war, nehmlich: „Erkenntniß Gottes als des Vaters, des Menschen als seines Organs, der Schwachheit des Menschen als Objekt der Geduld und Ueberwindung, und des Göttlichen im Menschen, des Starken, Reinen und Edlen als des Zuerweckenden und Zupflegenden. Liebe also, zuvorkommend rein, bindend,

thätig, sei der einzige Weg zur Rettung von jedem die Menschheit drückenden Uebel, die einzige Triebfeder zur Errichtung eines Reiches Gottes unter Menschen." Eben dies war der Inhalt des Bewußtseins und Lebens Jesu: „In sein Herz war es geschrieben: Gott ist mein Vater und aller Menschen Vater, die Menschen unter einander Brüder. Dieser Religion des Menschengeschlechts weihte er sein Leben, bereit es willig hinzugeben, wenn sie Menschenreligion würde. Denn sie betreffe den primitiven Charakter unseres Geschlechts, dessen ursprüngliche und Endbestimmung. Der Menschheit Schwächen werden in ihr Hebel einer edleren Kraft, jedes drückende Uebel auch menschlicher Bosheit ein Reiz zu dessen Ueberwindung." „Echteste Humanität ist in den wenigen Reden enthalten, die wir von Jesu haben; Humanität ist's, die er im Leben bewies und durch seinen Tod bekräftigte, wie er sich denn selbst mit einem Lieblingsnamen den Menschensohn nannte. Als ein geistiger Erretter seines Geschlechts wollte er Menschen Gottes bilden, die, unter welchen Gesetzen es auch sei, aus reinen Grundsätzen Anderer Wohl beförderten und, selbst duldend, im Reich der Wahrheit und Güte als Könige herrschten. Daß eine Absicht dieser Art der einzige Zweck der Vorsehung mit unserem Geschlecht sein könne, zu welchem auch, je reiner sie denken und streben, alle Weisen und Guten der Erde mitwirken müssen und werden, dieses ist durch sichselbst klar; denn was hätte der Mensch für ein anderes Ideal seiner Vollkommenheit und Glückseligkeit auf Erden, wenn es nicht diese allgemein wirkende Humanität wäre?"

Aber von dieser in echtester Humanität bestehenden „Religion Christi" unterscheidet Herder ganz ähnlich wie Lessing „die Religion an Christum" d. h. „die gedankenlose Anbetung seiner Person und seines Kreuzes". Er schildert diese in seinen „Ideen zur Philosophie der Geschichte" (Buch 17) als „einen vielfach getrübten Abfluß von der reinen Quelle Jesu". Er betont den Einfluß der chiliastisch-apokalyptischen Hoffnungen, welche zwar die Gemüther der Gläubigen stark an einander gebunden und von der Welt abgeschlossen, aber auch zur Weltverachtung, zur Vaterlandslosigkeit, zur schwärmerischen Sucht nach Märtyrerthum geführt haben. Die Pflege der Wohlthätigkeit ferner war zwar eine starke Triebfeder zur Ausbreitung des Christenthums besonders unter Armen und Elenden;

aber auf der andern Seite konnte es doch auch nicht fehlen, daß Almosen als die wahren Schätze des Himmelreichs gepriesen und gesucht, dadurch Bettelhaftigkeit bei den Einen, äußerliches Verdienst und Lohnsucht bei den Andern gefördert und also die Sittenlehre verderbt wurde; möge dabei auch die Noth der Zeiten Manches entschuldigen, so bleibe es doch gewiß, daß, wenn man die menschliche Gesellschaft nur als ein großes Hospital und das Christenthum als die gemeine Almosenkasse desselben betrachte, daraus zuletzt ein sehr böser Zustand der Moral und Politik erwachse. Ferner die patriarchalische Stellung der Geistlichen als Richter und Väter der Gläubigen, so natürlich und wohlthätig unter einfachen und unverdorbenen Verhältnissen, führte doch mit der Zeit zur knechtischen Unfreiheit der Gemeinde, zur Verwicklung der Kirche in weltliche Händel, zur Spaltung der Gesellschaft in geistliches und weltliches Regiment, was über ein Jahrtausend lang Europa zu keiner Consistenz kommen ließ. Von besonders üblem Einfluß war aber der Eifer der Dogmenbildung: „Je mehr man vom Institut des Christenthums als von einer thätigen, zum Wohl der Menschen gestifteten Anstalt abkam, desto mehr spekulirte man jenseits der Grenzen des menschlichen Verstandes; man fand Geheimnisse und machte endlich den ganzen Unterricht der christlichen Lehre zum Geheimniß. Damit häuften sich Ketzereien und Systeme, denen zu entkommen man das schlimmste Mittel wählte, Kirchenversammlungen und Synoden. Wie viele derselben sind eine Schande des Christenthums und des gesunden Verstandes!" Auch der „fromme Betrug", der kirchlicher Interessen wegen in literarischen Fälschungen zur Sitte wurde, fällt um so unangenehmer in's Auge, da die christliche Epoche sich einem Zeitalter der trefflichsten Geschichtsschreiber Griechenlands und Roms anschließt, hinter welchen sich in der christlichen Aera die wahre Geschichte auf Jahrhunderte beinahe ganz verliert und zur Mönchschronik herabsinkt. Mit der Wissenschaft sank auch der Kunstgeschmack unter dem Einfluß des barbarischen Geschmacks des kirchlichen Ceremoniels, das ein seltsames Gemisch war von Bräuchen aller Länder und Religionen. Der christliche Asketismus, die Ueberschätzung der Einsamkeit, Beschaulichkeit, Ehelosigkeit führte zu dem Klosterwesen, das doch überwiegend mehr Schaden als Vortheil für die Gesellschaft im Ganzen und für die Einzelnen zur Folge hatte. Endlich hat der chiliastische

Mißverstand des Himmelreiches den falschen Enthusiasmus genährt, der, irdische Ordnung und Arbeit verachtend und jeder mystischen Schwärmerei und jedem Betrug zugänglich, zu allen Zeiten viel Unruhe und Unheil angerichtet hat. Hingegen hat der reinere christliche Enthusiasmus, wenn er aufs Gute traf, in kurzer Zeit für viele Jahrhunderte mehr ausgerichtet, als eine philosophische Kälte und Gleichgültigkeit je ausrichten könnte. „Die Blätter des Truges fallen ab, aber die Frucht gedeiht. Die Flamme der Zeit verzehrte Stroh und Stoppeln, das wahre Gold konnte sie nur läutern. Wie die Arzenei in Gift verwandelt wurde, kann auch das Gift zur Arzenei werden und eine in ihrem Ursprung reine und gute Sache muß am Ende doch triumphiren."

Man sieht, Herder findet in dem kirchlichen Christenthum der alten und mittleren Zeit gar viel Stroh und Stoppeln, sodaß zweifelhaft erscheinen könnte, ob der Gewinn den Schaden aufwiegt. Um so entschiedener aber weist er mit den Reformatoren auf die Bibel hin, wo der Schatz des lauteren christlichen Goldes zu heben sei. „Zurück zur Bibel mit eurer Dogmatik", ruft er den Theologen zu, „und ihr werdet mit derselben über den Schulwust voriger Jahrhunderte hinwegkommen; ihr werdet auch besser als mit flacher Philosophie und mit bloßem Weglassen dessen, was euch in der überlieferten Kirchenlehre nicht gefällt, an das Herz des Volkes gelangen." Es ist aber ebensosehr ihre poetische Schönheit, ihre naturwüchsige Einfalt, ihre sinnige Bildersprache, wie ihre praktisch-religiöse Kraft und Heilsamkeit, was Herder's volle Sympathie der Bibel zuwandte. Er stellte sie so hoch, wie nur je ein protestantischer Theolog gethan hatte; aber freilich wollte er in ihr nicht das Wunderprodukt der mechanischen Inspiration sehen, sondern ein von Menschen und für Menschen geschriebenes Buch, das man menschlich, geschichtlich betrachten müsse, um in ihm wahrste, edelste Menschlichkeit und ebendamit zugleich göttliche Wahrheit zu finden. Herder hat durch dieß Drängen auf biblische Einfalt gewiß sehr wohlthätig auf seine Zeit gewirkt; aber daß er dabei stehen geblieben ist, war doch „nicht sein Vorzug, sondern seine Schwäche und die Ursache der unverhältnißmäßigen Geringfügigkeit seiner spürbaren Einwirkungen auf die Theologie". (Werner.)

Es hängt damit zusammen, daß Herder überhaupt das positive

Verständniß für die Bedeutung der Lehre, des Theologumenon, des Dogmas in der Religion und Kirche nicht klar gewinnen konnte. Wohl ist ja allerdings die scharfe Unterscheidung von Religion und Lehrmeinung, die er mit Lessing gemein hat, ein großer Fortschritt gewesen, der es erst ermöglicht hat, aus den Erscheinungen der Religion auf deren inneres Wesen im menschlichen Gemüth zurückzugehen. Allein damit, daß man sich aus den dogmatischen Vermittelungen nur einfach auf die Unmittelbarkeit des religiösen Bewußtseins, Gefühls, innerer Stimmung u. dgl. zurückzieht, damit ist doch eben das positive Begreifen der Dogmen und also der objektiven, historisch gegebenen Religion noch keineswegs abgethan oder auch nur von der Stelle gebracht. Wenn Herder fragt: „Was sollen Lehrmeinungen bei der Religion? Religion ist eine Sache des Gemüths, des innersten Bewußtseins; was kann diese Gemüthsverfassung mit Lehrmeinungen zu thun haben? Das sind Sätze, für und gegen welche disputirt werden kann und soll! Religion will aber kein Disputiren; willkürliche Lehrmeinungen sind das Grab der Religion!" — so antworten wir auf all' das mit der einen Frage: Woher kommen dann doch bei jeder (ausgebildeteren) Religion thatsächlich diese „Lehrmeinungen" d. h. Dogmen? woher das lebhafte Interesse für sie und der leidenschaftliche Eifer um ihre Wahrheit? Dies ist offenbar mit jener bloßen Negation noch nicht erklärt. Erklären soll ja aber alle Wissenschaft, nicht negiren! So gewiß also auch in jener Scheidung zwischen Religion und Religionslehre gegenüber der dogmatischen Vereinerleiung beider ein wichtiger Fortschritt lag, so gewiß steht doch andererseits die bloße Scheidung noch weit zurück hinter dem Ziel der spekulativen Religionswissenschaft, welches kein anderes sein kann als: aus der Religion die Religionslehre in ihrer geschichtlichen und wesentlichen Nothwendigkeit zu begreifen. Eben dies war ja auch schon durch Herder's eigenes Prinzip, auf die geschichtlichen Ursprünge als die Erklärungsgründe des Wirklichen zurückzugehen, gefordert. Aber freilich, um die Consequenzen dieses Prinzips auf dem schwierigsten Gebiet der Dogmen zu ziehen, dazu bedurfte es noch einer doppelten Vorarbeit: der schärferen kritischen Analyse des geschichtlichen Materials und der tieferen philosophischen Analyse des religiösen Bewußtseins. Herder steht zwar auf der Schwelle der spekulativen Religionsphilosophie, aber noch nicht innerhalb derselben.

3. Friedrich Heinrich Jakobi.

Jakobi's Bedeutung besteht in der scharfsinnigen Polemik gegen die Einseitigkeit des subjektiven Idealismus und abstrakten Rationalismus und in der Betonung der unmittelbaren Erfahrung als der letzten Quelle der realen Erkenntniß; aber seine Schwäche war, daß er in dem Gegensatz zwischen Erfahrung und Wissenschaft, zwischen unmittelbarem Wahrnehmen und vermitteltem Denken hängen blieb, ihre nothwendige Zusammengehörigkeit als der beiden Pole unserer Erkenntniß übersah und die Wissenschaft durchweg, besonders aber in ihren obersten Stufen, als Geisteswissenschaft und Philosophie, auf eine sehr unwissenschaftliche Weise hinter das unmittelbare individuelle Empfinden zurückstellte.

Eigentlicher Philosoph ist Jakobi nur in der Polemik gegen andere philosophische Standpunkte, nicht in seinen positiven Behauptungen. Seine Kritik namentlich des Kant'schen subjektiven Idealismus trifft dessen schwachen Punkt sehr scharf. „Es ist das Verdienst Jakobi's, daß er zuerst den Widerspruch in der Kant'schen Lehre nachgewiesen hat, dessen Lösung das Motiv der Fortentwicklung der deutschen Philosophie aus dem Kriticismus Kant's geworden ist." *) Er zeigte, wie die Kant'sche Erkenntnißtheorie chamäleonsartig zwischen Empirismus und Idealismus schillere, wie sie äußere Dinge an sich als Ursache unserer Sinnesempfindungen einerseits voraussetze und andererseits doch wieder aufhebe, zu bloßen Produkten unserer subjektiven Denkthätigkeit nach der Categorie der Ursache mache, die nur für Erscheinungen Geltung habe, womit auch die Ursächlichkeit des Dinges an sich zu einer blos subjektiven Bestimmung unseres eigenen Selbst werde. So zeigt er, daß Kant's halber Idealismus nothwendig weiterführe zu dem ganzen Idealismus Fichte's. Aber auch diesem weist er scharfsinnig seinen Grundfehler nach: Da in einem und demselben Bewußtseinsakt wir zugleich unseres Ich und des Gegenstandes bewußt werden und beide Seiten sich

---

*) Harms a. a. O. S. 94. Vgl. meinen Aufsatz über Jakobi in d. Jahrb. f. prot. Theol. 1876, IV.

gegenseitig bedingen, so kann unmöglich das Ich real und der Gegenstand bloße unwirkliche Erscheinung am Ich und durch dasselbe sein; ist „ohne Du kein Ich", so muß man nothwendig entweder auch die Realität des Du anerkennen oder auch die Irrealität des Ich zugeben. Will aber der subjektive Idealismus die theoretisch aufgehobene Realität durch praktische Postulate wieder herstellen, so sieht Jakobi hierin (und mit vollem Recht) einen unerträglichen Selbstwiderspruch der Vernunft: „Giebt es eine objektive Regeneration unserer praktischen Ideen durch ein lückenbüßendes Postulat? Die Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit haben ja nicht einmal Anspruch auf den Rang einer bloßen Hypothese! Und dennoch fordert das Kant'sche System einen Vernunftglauben an sie, dennoch soll der Mensch handeln, als gäbe es eine Zukunft, einen Gott, der das Gute belohnt! Wird der Mensch es können, sobald er nur im Geringsten zur philosophischen Selbsterkenntniß gelangt ist und alle diese Voraussetzungen als subjektive Fiktionen betrachten lernt, denen jede objektive Realität mangelt? Nur Aberglaube macht einen Traum zur Wahrheit, die Vernunft liebt keine Täuschung; so gewiß sie vernünftig ist, kann sie nichts Undenkbares denken lernen. Die Größe des Bedürfnisses hebt nicht die Unmöglichkeit auf, gewissen Ideen objektive Existenz zu verleihen, sobald die Subjektivität derselben außer allen Zweifel gesetzt ist. Welches schaffende Vermögen könnte in der Vernunft wohnen, wider ihre eigenen Gesetze Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zur mehr als idealen Wahrheit zu erheben, wenn sie auch noch so dringend diese Wirklichkeit postulirt? Der Mensch steht nach Kant in einem ewigen Widerspruch zwischen seinen praktischen Postulaten und seinem Vernunftgebrauch: er kann nicht gelangen zum Erkennen jener großen Aufgabe alles Philosophirens, einer Religion und Freiheit, nicht zum Glauben derselben, sondern besitzt an ihnen ein blos problematisches, für etwaigen Gebrauch nützliches Ideenmagazin." Er zeigt dann ferner noch, daß die Kant'schen Postulate nicht einmal ein praktisches Recht haben vom Standpunkt der puritanischen Moral Kant's aus, sofern sie wesentlich darauf beruhen, daß die vorne abgewiesene Sinnlichkeit nachträglich doch noch zu ihrem Rechte kommen soll.

Nicht blos dem Kant'schen Idealismus, sondern aller Philosophie überhaupt stellt nun Jakobi das unmittelbare Wissen der Erfahrung,

der Wahrnehmung des inneren und äußeren Sinnes als einzige Quelle der Wahrheitserkenntniß entgegen. „Aller Erweis setzt immer schon ein Erwiesenes voraus, dessen Prinzipium Offenbarung ist", d. h. ein Wissen, welches ohne alle Vermittelung des Denkens unmittelbar seinen Gegenstand dem Bewußtsein offenbart. Eine solche unmittelbare Erkenntniß ist nur die „Wahrnehmung", welche direkt Dasein enthüllt, die wirkliche Wahrheit des Seienden uns erkennen läßt, nicht blos „Erscheinungen", hinter welchen kein Sein oder doch ein unerkennbares Sein, ein X verborgen wäre, die also eigentlich bloßer Schein der Wahrheit wären. In dieser realistischen Reaktion gegen den subjektiven Idealismus liegt das Recht dieses Standpunkts; derselbe unterscheidet sich überdies von dem früheren Sensualismus wesentlich dadurch, daß er die Erfahrung nicht, wie dieser, auf die äußere Sinneswahrnehmung beschränkt, sondern neben dieser als zweite ebenso reelle Wahrheitsquelle die Wahrnehmung des inneren Sinnes, des Vernunftgefühls, des Glaubens, sofern er übersinnliche Erfahrung ist, behauptet. Wie der Mensch die Sinnenwelt durch seine körperlichen Sinne wahrnimmt, so die übersinnliche Welt durch seinen Vernunftsinn. Der Verstand dagegen ist das Vermögen der Begriffe oder der formalen Verarbeitung, Ordnung und Systematisirung des im Sinn gegebenen Erkenntnißstoffs. Begriffe erzeugen nie Erkenntniß, sie gestalten sie nur. Und freilich auch dies kaum so, daß dadurch ein wirklicher Vortheil für die Erkenntniß gewonnen würde. Jakobi kann sich die Denkthätigkeit des Verstandes nur als leere Abstraktion denken, die nicht sowohl auf ein ordnendes Gestalten, als vielmehr auf ein „Vertilgen, Vernichten und gänzliches Wegräumen des Wirklichen und Mannigfaltigen" abziele und daher bei konsequenter Durchführung in philosophischer Systembildung auf „Nihilismus" hinauslaufe. Nur eine Naturwissenschaft giebt er zu, da die Natur das Gebiet des Nothwendigen und Gesetzmäßigen ist, welches auch allein Gegenstand der Wissenschaft werden könne. Aber um so niederer taxirt er dafür auch diese Wissenschaft der „blinden mechanischen Nothwendigkeit"; das Wissen von den Gesetzen der Natur erscheint ihm als „eine andere Form der Unwissenheit, ein Wissen von Nichtwissenswerthem, ein Spiel mit leeren Zahlen, womit die Zeit vertrieben, nicht wahrhaft erfüllt werde". Dies ist von seinem Standpunkt aus sehr begreiflich, da ihm die Natur nur das schlecht-

hin Ideelose, Geistwidrige ist, in welchem der menschliche Geist nur sein reines Gegentheil, die Unvernunft, sehen könne.

Während also unser Wissen, unser begriffliches und begreifendes Denken es mit der nicht wissenswerthen, vernunft- und geistlosen Natur allein zu thun haben soll, kann dagegen nach Jakobi das allein Wissenswerthe, die Welt des Geistes, des Uebersinnlichen und Freien nie Gegenstand des begrifflichen Wissens werden. Seine Realität zwar steht uns so fest, wie die der Außenwelt, da sie uns in der Wahrnehmung des inneren Sinnes oder Vernunftgefühls gegeben ist. Aber diese Realität ebenso wie die der äußern Sinne denkend zu begreifen, zum Gegenstand der ordnenden und systematisirenden Wissenschaft zu machen, hält Jakobi für unmöglich. Er ist unerschöpflich in Redensarten über dies unmittelbare Offenbarsein und Nichtgewußtwerdenkönnen Gottes, der Freiheit, der Unsterblichkeit. Bewiesen könne Gott schon darum nicht werden, weil beweisen so viel sei als ableiten, also von einem andern abhängig machen. (Daß bei dieser wunderlichen Behauptung die ideale, logische Bedingtheit mit der realen Abhängigkeit verwechselt werde, hätte Jakobi sich schon von Thomas von Aquino sagen lassen können!) Es bedarf aber auch keines Beweises, denn Gottes Dasein ist uns offenbarer und gewisser als unser eigenes. „Vernunft haben und von Gott wissen ist eins, wie es eins ist, von Gott nicht wissen und Thier sein." Unser Geistesbewußtsein als Bewußtsein der Freiheit, des Guten und Wahren, wird uns unmittelbar zum Gottesbewußtsein, „Gott lebt in uns und unser Leben ist verborgen in Gott. Wäre er uns nicht auf diese Weise gegenwärtig, unmittelbar gegenwärtig durch sein Bild in unserem innigsten Selbst, was außer ihm sollte uns ihn kund thun? Bilder, Töne, Zeichen, die nur zu erkennen geben, was schon verstanden ist? Eine Offenbarung durch äußere Erscheinungen, sie mögen heißen, wie sie wollen, kann sich höchstens zur inneren, ursprünglichen nur verhalten, wie sich Sprache zur Vernunft verhält. Nach Gottes Bild geschaffen, Gott in uns und über uns, Urbild und Abbild, getrennt und doch in unzertrennlicher Verbindung: Das ist die Kunde, die wir von ihm haben, und die einzig mögliche, damit offenbart sich Gott dem Menschen lebendig, fortgehend und für alle Zeiten. Wie der Mensch sich selbst fühlt und bildet, so stellt er sich, nur mächtiger, die Gottheit vor. Darum ist zu allen Zeiten die Religion der Men-

schen wie ihre Tugend, wie ihr sittlicher Zustand gewesen. Den Gott haben wir, der in uns Mensch wurde, und einen andern zu erkennen ist nicht möglich." Daß bei dieser rein subjektiven Ableitung der Gottesidee der Einwurf nahe liege, dieselbe könne auch nur ein von uns subjektiv erdichtetes und außer uns hinausgespiegeltes Idealbild unseres eigenen Wesens sein, hat zwar Jakobi selber wohl gefühlt; aber so lebhaft er auch gegen eine solche Einwendung protestirt, entkräftet hat er sie doch nirgends! Und von seinen Voraussetzungen aus war dies auch nicht möglich. Denn wie hätte er die objektive Realität Gottes nachweisen können, da ihm die einzige Offenbarung desselben im subjektiven Gefühl zu liegen schien, das aller Vermittlung und Begründung durchs objektive Denken spotte? Da ihm die ganze äußere Welt, die Natur, so wenig von einem schöpferischen Walten zeugte, daß sie ihm Gott vielmehr zu verbergen als zu offenbaren schien? Indem Jakobi — hierin ein echter Sohn des Zeitalters des subjektiven Idealismus — allen höheren Bewußtseinsinhalt auf die abstrakteste Spitze des eigenen Selbstbewußtseins, auf das unmittelbare Gefühl einengte, hat er sich jeden Weg zu einer objektiven Wahrheitserkenntniß selbst versperrt.

Nun sollte man aber von einer solchen „Philosophie des Nichtwissens", wie Jakobi selber die seinige nennt, wenigstens soviel folgerichtig erwarten, daß sie sich strengstens enthalten würde, über ihr unmittelbares Fühlen hinaus positive begriffliche Sätze über transscendente Objekte aufzustellen. Gleichwohl thut dies Jakobi mit größter Harmlosigkeit. Er weiß sich im Geistesgefühl nicht blos jetzt frei und über die Naturnothwendigkeit erhaben, er weiß zugleich damit sich auch unsterblich; als ob dieses künftige Seinwerden Gegenstand unmittelbaren Gefühls sein könnte und nicht ein gar sehr vermittelter Schluß aus gegenwärtigem Sein wäre! Er weiß ferner Gott nicht blos in sich als fühlbare göttliche Lebendigkeit und Geisteskraft, er weiß zugleich damit Gott auch als außerweltliche und von aller Weltnothwendigkeit entbundene, freie und wunderwirkende Persönlichkeit; als ob wir das Dasein einer außerweltlichen Persönlichkeit unmittelbar in unserem eigenen Sein fühlen könnten! als ob in unserm Gefühl unmittelbar je etwas anderes gegeben sein könnte, als was in uns ist und vorgeht, von dem aus wir auf Aeußeres eben nur denkend schließen können! — Uebrigens begegnet uns damit wieder

dieselbe Erscheinung, wie bei Jakobi's Freund Hamann: Indem das fühlende Herz, trotzig und verzagt zugleich, vor der Schärfe und Klarheit des Gedankens sich spröd zurückzieht und scheu in seiner selbstgewissen Innerlichkeit sich verschließt, greift es dann, da es doch irgend einen Inhalt haben muß, zu den nächstbesten Vorstellungsformen der Ueberlieferung und legt in sie die ganze Kraft, aber auch den ganzen ungezogenen und ungebildeten Eigensinn seines fühlenden Pathos; so identificirt der subjektive Geist sich, sein unmittelbares Fühlen, mit den zufälligen Vorstellungen, an welche er seine Gefühle hängt, und hält diese Vorstellungen daher für ebenso unmittelbar und über allen Erweis hinaus zweifellos wahr, wie es sein Fühlen in Betreff ihrer ist. So grundlos dieses Quidproquo objektiv betrachtet ist, so natürlich und psychologisch wohl begreiflich ist es doch, und es wird sich daher mit mathematischer Sicherheit jedesmal wieder da einstellen, wo sich mit praktischem Mysticismus theoretischer Skepticismus verbindet.

Indeß ist's mit dieser Selbstgewißheit des abstrakten Gefühls doch immer eine eigene Sache. Sie hält nur so lange vor, als das Denken sich seines eigenthümlichen Anspruchs auf logische Wahrheit und Widerspruchslosigkeit nicht erinnert oder freiwillig begiebt. Dies ist aber bei einem einigermaßen aufgeweckten Kopf auf die Dauer nie zu erwarten. Denn der Verstand gehört nun einmal ebensogut zum Ganzen unserer Natur, wie das Herz, er wird daher gegen den Despotismus des Herzens, das ihn für mundtodt erklären möchte, doch immer wieder im Bewußtsein seines ebenbürtigen Geistesadels rebelliren. Bequemt sich dann das Herz nicht zu einer Revision seiner Ansprüche und zu einer vernünftigen Vermittlung seiner Postulate mit den Rechten des Verstandes, wodurch ein verfassungsmäßiger friedlicher Zustand des gegenseitigen gesetzlichen Sichbeeinflussens und Zusammenwirkens hergestellt würde: so bleibt es eben bei einem permanenten Confliktszustand, in welchem kein Theil zu seinem Rechte kommt und im inneren Kampf die beste Kraft sich nutzlos verzehrt. Nirgends stellt sich uns diese Disharmonie so auffallend dar, wie eben bei Jakobi, der von sich das denkwürdige Bekenntniß ablegt, daß er „mit dem Herzen ein Christ, mit dem Verstand ein Heide" ist. Freilich war er, genauer besehen, weder das eine noch das andere im vollen und eigentlichen Sinn. Sein Christenthum

reducirte sich auf den theistischen Gottesglauben, wie ihn ganz ebenso ein Mendelssohn bekannte; für das Specifische der christlichen Erlösungsreligion hatte er weder historisches Verständniß, noch religiöses Interesse. Aber auch sein Verstandesheidenthum lag himmelweit ab von der wirklichen heidnischen Weltanschauung, welcher die Natur nicht die gottlose, sondern die gotterfüllte, nicht Gott verbergend, sondern Gott offenbarend ist. Auf der einen Seite ließ sein Verstand ihn nicht über einen juden-christlichen Theismus hinaus- und durchdringen zu der Mystik des eigentlichen christlichen Gottesbewußtseins, um welches er seine Freunde Hamann, Claudius u. A. schmerzlich und vergeblich beneidete; auf der andern Seite hinwiederum ließ die Scheu seines Herzens vor jeder leisen Annäherung an Pantheismus ihn nicht zu der tieferen und schöneren Naturanschauung eines Herder, Goethe, Schelling kommen, welche, den mittelalterlich-scholastischen und den kartesianischen Bruch zwischen Natur und Geist versöhnend, in dem entgötterten Mechanismus wieder „der Gottheit lebendiges Kleid" erkannten. So ist Jakobi ein überaus instruktives Beispiel dafür, wie der eigensinnig festgehaltene Zwiespalt zwischen Herz und Verstand, weit entfernt, beide zu ihrem Recht kommen zu lassen, vielmehr gerade beide verkümmern und verarmen läßt, indem Denken und Fühlen, statt sich gegenseitig zu fördern, statt erleuchtend und erwärmend, belebend und regelnd einander wechselweise wohlthätig zu beeinflussen, vielmehr im Kampf mit einander sich nur gegenseitig lähmen, hemmen und aufreiben.

---

4. Wolfgang von Goethe*).

So wenig Zusammenhang und Halt in Jakobi's eigenem Philosophiren war, so anregend hat er doch auf viele seiner Zeitgenossen gewirkt, insbesondere hat Niemand mehr gethan zur Verbreitung der Kenntniß der Spinoza'schen Philosophie als eben Jakobi, ihr ent-

*) Caro, La philosophie de Goethe, Paris 1866. Steck, Goethe's religiöser Entwicklungsgang (Separatabdruck d. Prot. K.-Z. 1880). B. Suphan, Goethe und Spinoza 1783—86 (Separatabdruck aus Festschrift des Friedr. Werder'schen Gymnasium).

schiedenster Gegner. Ihm hatte auch Göthe die Einführung in das tiefere Verständniß dieser Philosophie, die für seine ganze Denk- und Dichtart so bedeutsam werden sollte, zu verdanken. Es war auf einer Rheinreise, welche Goethe mit Lavater und Basedow im Sommer 1774 machte, als er Jakobi kennen lernte und im Wechselaustausch der vollen jugendlichen Herzen und gährenden Geister ein Freundschaftsbund geschlossen wurde, welchen auch das spätere weite Auseinandergehen der beiden so verschieden gearteten Männer nicht völlig aufzuheben vermochte. Noch lange nachher gibt Goethe*) eine begeisterte Schilderung der mächtigen Eindrücke, die er bei jenem Besuch empfing: „Fritz Jakobi war der Erste, den ich in dieses Chaos hineinblicken ließ, er, dessen Natur gleichfalls im Tiefsten arbeitete, nahm mein Vertrauen herzlich auf, erwiderte dasselbe und suchte mich in seinen Sinn einzuleiten. In philosophischem Denken, selbst in Betrachtung des Spinoza, mir weit vorgeschritten, suchte er mein dunkles Bestreben zu leiten und aufzuklären. Eine solche reine Geistesverwandtschaft war mir neu und erregte ein leidenschaftliches Verlangen fernerer Mittheilung. Nachts, als wir uns schon getrennt und in die Schlafzimmer zurückgezogen hatten, suchte ich ihn nochmals auf. Der Mondschein zitterte über dem breiten Rheine und wir, am Fenster stehend, schwelgten in der Fülle des Hin- und Widergebens, das in jener herrlichen Zeit der Entfaltung so reichlich aufquillt."

Was sich hier in Goethe's Geist zu entfalten begann, war eben die Weltanschauung, deren Keime schon einige Zeit vorher durch die Lektüre von Spinoza's Ethik in seine nach Wahrheit dürstende Seele gefallen waren. Er war durch eine in der väterlichen Bibliothek vorgefundene Schmähschrift gegen Spinoza auf den arg verkannten Denker aufmerksam geworden und aus der Ethik des Mannes, der das Zeichen der Verwerfung auf der Stirne tragen sollte, hatte ihn die „Friedensluft" angeweht, die sein leidenschaftliches Gemüth beruhigte; in den freien Gedanken des einsamen Denkers schien seinem unstet suchenden Geist „eine große und freie Aussicht über die sinnliche und sittliche Welt sich aufzuthun". „Mein Zutrauen zu Spinoza ruhte auf der friedlichen Wirkung, die er in mir hervorbrachte, und

*) „Dichtung und Wahrheit", 14. Buch.

es vermehrte sich nur, als man meine werthen Mystiker des Spinozismus anklagte, als ich erfuhr, daß Leibniz selbst diesem Vorwurf nicht entgehen könne, ja daß Boerhave, wegen gleicher Gesinnungen verdächtig, von der Theologie zur Medicin übergehen müssen."

Schon diese Aeußerung läßt uns vermuthen, daß die Empfänglichkeit für Spinoza bei Goethe schon vorbereitet war durch seine sympathische Beschäftigung mit religiöser und naturphilosophischer Mystik. In Fräulein von Klettenberg und Lavater hatte er zwei schöne Seelen kennen gelernt, welche beide in mystischer Gemeinschaft mit dem Heiland jene heitere Ruhe und Sicherheit des Wesens gefunden hatten, nach welcher der junge Dichter des „Werther" sich noch schmerzlich sehnte. Als dann aber die Beiden in Frankfurt zusammen waren, erkannte Goethe alsbald deutlich, „wie sich dasselbe Bekenntniß nach den Gesinnungen verschiedener Personen umbildet", wie die Herrnhuterin in ihrem Christus den Seelenbräutigam liebte, dem man sich unbedingt hingibt und das Schicksal des Lebens anvertraut, Lavater hingegen seinen Christus als einen Freund behandelte, dem man neidlos und liebevoll nacheifert. Bei den Gesprächen, die sich um die Meinungsverschiedenheiten der beiden Gläubigen drehten, konnte Goethe keinem völlig zustimmen, denn auch sein Christus hatte seine eigene Gestalt nach seinem Sinne angenommen, den freilich die Andern nicht gelten lassen wollten. Ihm selber aber ward bei diesen Glaubensstreitigkeiten das eine wenigstens immer klarer, daß es beim Glauben nicht sowohl darauf ankomme, was man glaube oder wie man sich den Glaubensgegenstand denke (das hänge von unseren übrigen Fähigkeiten, ja von den Umständen ab), als vielmehr darauf, daß man glaube, daß man aus dem Zutrauen auf ein großes, übermächtiges und unerforschliches Wesen ein großes Gefühl von Sicherheit für Gegenwart und Zukunft gewinne. Der Glaube sei ein heiliges Gefäß, in welches ein Jeder sein Gefühl, seinen Verstand, seine Einbildungskraft, so gut als er vermöge, zu opfern bereit stehe. Beim Wissen im Gegentheil komme es gerade darauf an, was und wie viel und wie gut man wisse; deßwegen könne man über das Wissen streiten, nicht über das Glauben. In demselben Sinn schrieb Goethe damals (1774) an Lavater und Pfenninger: „Ich bin vielleicht ein Thor, daß ich Euch nicht den Gefallen thue, mich mit euren Worten auszudrücken, und daß ich nicht ein-

mal durch eine reine Experimental-Psychologie meines Innersten Euch darlege, daß ich ein Mensch bin und daher nichts anderes sentiren kann als andere Menschen, daß das Alles, was unter uns Widerspruch scheint, nur Wortstreit ist, der daraus entsteht, weil ich die Sachen unter anderen Kombinationen sentire und drum, ihre Relativität ausdrückend, sie anders benennen muß. Welches aller Kontroversen Quelle ewig war und bleiben wird. Daß du mich immer mit Zeugnissen packen willst! Wozu die? Brauch ich Zeugniß, daß ich bin? Zeugniß, daß ich fühle? Nur so schätz', lieb', bet' ich die Zeugnisse an, die mir darlegen, wie Tausende oder Einer vor mir ebendas gefühlt haben, das mich kräftiget und stärket. Und so ist das Wort des Menschen oder Gottes, es mögens Pfaffen oder Huren gesammelt und zum Kanon gerollt oder als Fragmente hingestreut haben. Und mit inniger Seele fall ich dem Bruder um den Hals: Moses! Prophet! Evangelist! Apostel! Spinoza oder Macchiavell! Darf aber auch Jedem sagen: Lieber Freund, gehts dir doch, wie mir: Im Einzelnen sentirst du kräftig und herrlich, das Ganze ging in euren Kopf so wenig wie in meinen." — Das erinnert uns lebhaft an den Grundgedanken von Spinoza's theologisch-politischen Traktat, daß es beim Dogma nicht sowohl auf das verum als auf das pium ankomme, und daß seine religiöse Bedeutung nur in seiner praktischen Wirkung aufs Gemüth liege, wogegen seine theoretischen Vorstellungen auf der Einbildungskraft beruhen, die bei Jedem verschieden sei und deren Affektionen daher nie eine objektiv wahre Erkenntniß vom Wesen der Dinge geben können. Ob nun Goethe damals schon von der Philosophie Spinoza's eine nähere Kenntniß gehabt habe, ist sehr zweifelhaft*); jedenfalls den theologischen Traktat, der hierbei vorzugsweise in Betracht käme, erwähnt er meines Wissens nie; um so merkwürdiger ist es aber, daß Goethe damals auf eigenem Wege durch Beobachtung des religiösen Lebens an sich und seinen Freunden zu einer mit der spinozischen

---

*) Lewes zwar in der Biographie Goethe's nimmt dieß an und will obige Stelle geradezu aus Spinoza erklären, aber schwerlich mit Recht. Nach den neuesten Forschungen von B. Suphan hat Goethe erst von 1784 an, nach einem zweiten Zusammensein mit Jakobi in Weimar, sich eingehender mit dem Studium Spinoza's beschäftigt, und zwar unter leitendem Einfluß von Herder, dieses „wahren Hierophant der kleinen Spinozagemeinde".

nächstverwandten Ansicht von der Bedeutung des Glaubens gekommen war.

Dazu kam aber noch das Weitere, daß Goethe's Geist so wenig, wie der Spinoza's, durch die bloß ideale Wahrheit der Glaubensansichten völlig befriedigt werden konnte: es drängte ihn auch unwiderstehlich nach realer Erkenntniß der Wirklichkeit, vor Allem der Kräfte und Gesetze der Natur. Dieser Drang war es, der sich in unklarer und phantastischer Weise in den kabbalistisch-theosophischen Studien äußerte, welche er um eben jene Zeit in Gemeinschaft seiner frommen Freundin und anderer Eingeweihten eifrig zu treiben pflegte. So wunderlich es uns erscheinen mag, wenn wir uns den jungen Goethe ins Studium des Paracelsus und der Cabbala vertieft und in einem alchimistischen Laboratorium den Stein der Weisen suchend denken sollen, so klingt uns doch aus all' dem im Grunde nur der Faust'sche Schmerzensruf entgegen:

„Wo faß' ich dich, unendliche Natur?
Euch Brüste, wo? ihr Quellen alles Lebens,
An denen Himmel und Erde hängt,
Dahin die welke Brust sich drängt,
Ihr quellt, ihr tränkt, und schmacht' ich so vergebens?"

Aber wie in der Kulturgeschichte der Menschheit, so führte auch in der Entwicklungsgeschichte des jungen Goethe der zunächst in phantastischen Irrwegen schweifende Wahrheitsdrang zuletzt doch zu den lichten Höhen der Wissenschaft: von der magisch-kabbalistischen Alchimie ging Goethe unvermerkt über zur Chemie Boerhavens, vom Suchen nach zauberisch wirkenden Kräften zur Erkenntniß der vernünftigen Gesetze der Natur. In diesem Stadium seiner Entwicklung war es, als Goethe Spinoza erstmals kennen lernte, den Philosophen, der vor Allen die unverbrüchliche Gesetzmäßigkeit der Welt zum Angelpunkt seines Denkens gemacht, der aber in der gesetzmäßigen Ordnung und dem stetigen Zusammenhang alles Geschehens die Allmacht der schaffenden Natur oder die innerweltliche Ursächlichkeit Gottes erkannte und in dieser Erkenntniß des unbedingt Allbedingenden die Befreiung von der Knechtschaft der Affekte und die selige Ruhe der intellektuellen Gottesliebe gefunden hatte. Dieß war es, was Goethe gesucht, bei Herrnhutern und bei Lavater, bei Paracelsus und Cabbala gesucht, aber nicht gefunden hatte: hier nun fand er die

„große und freie Aussicht über die sinnliche und sittliche Welt"; hier den Gedanken einer Natur, die „nach ewigen, nothwendigen, dergestalt göttlichen Gesetzen wirkt, daß die Gottheit selbst daran nichts ändern könnte"; hier jene „Beruhigung der Leidenschaften", jene „grenzenlose Uneigennützigkeit", wie sie entspringt aus dem Bewußtsein unbedingter Abhängigkeit von ewigen göttlichen Gesetzen. Das war es, was Goethe zu Spinoza zog, zu dessen „leidenschaftlichstem Schüler und entschiedenstem Verehrer" machte: er fand in ihm den wahlverwandten Geist, in seiner Philosophie nicht bloß das Bildungsmittel, um sich selbst und die Welt verstehen zu lernen, sondern auch zugleich das Heilmittel, um von sich selbst und von der Welt frei zu werden, um zum Frieden zu kommen. Gleichwohl hat sich Goethe nie buchstäblich zu Spinoza's System bekannt, ist nie dessen unselbständiger Schüler gewesen. Die alleinige Wesenhaftigkeit der Substanz und die Wesenlosigkeit der Modi, die beiden äußerlich hinzugefügten und koordinirten Attribute der Substanz, Denken und Ausdehnung, und vollends die Zwecklosigkeit des mechanischen Causalismus — lauter wichtige Bestimmungen des Spinoza'schen Systems, hat Goethe sich nie angeeignet. Insbesondere den ideelosen Mechanismus, wie er in äußerster materialistischer Konsequenz in Holbach's Système de la nature gelehrt wird, hat Goethe jederzeit geradezu perhorrescirt. Ihm stand es fest, „daß wir bei Betrachtung des Weltgebäudes uns der Vorstellung nicht erwehren können, daß dem Ganzen eine Idee zu Grunde liege, wonach Gott in der Natur, die Natur in Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit wirken möge". Er fragt nicht, ob das höchste Wesen Verstand und Vernunft habe; er fühlt, „es ist der Verstand, die Vernunft selber; alle Geschöpfe sind davon durchdrungen, und der Mensch hat davon soviel, daß er Theile des Höchsten erkennen mag". Auch daß der Mensch die Gottheit, um sie zu seinem eigenen persönlichen Leben, zur sittlichen Welt seines Inneren in Beziehung zu setzen, nach seinem eigenen Bilde vorstelle, daß er, um sich zu Gott zu erheben, nicht umhin könne, Gott zu sich herabzuziehen, also ihn zu anthropomorphisiren, das findet Goethe ganz wohl in der Ordnung. Nur dagegen, daß diese einzelne und beschränkte Vorstellung vom Unendlichen für den einzigen und deckenden Ausdruck seines ganzen unerschöpflichen Wesens und Lebens gehalten werde, gegen diesen dogmatischen, exklusiven Anthropomorphis-

mus protestirt Goethe allerdings entschieden; und zwar nicht etwa aus unfrommer Zweifelsucht, sondern gerade aus tieffrommem Bewußtsein von der unvergleichlichen Erhabenheit des unendlichen Wesens über alle menschliche Beschränktheit. Nicht ein Bekenntniß des Zweifels, sondern frommer Demuth liegt in dem bekannten Faust'schen Wort: „Wer darf ihn nennen, und wer bekennen: Ich glaube ihn? Wer empfinden und sich unterwinden zu sagen: Ich glaub' ihn nicht? Der Allumfasser, der Allerhalter, faßt und erhält er nicht dich, mich, sich selbst? . . Nenn's Glück, Herz, Liebe, Gott! Ich habe keinen Namen dafür! Gefühl ist alles, Name ist Schall und Rauch!" — „Was wollen", fragt Goethe einmal bei Eckermann, „unsere engen Begriffe vom höchsten Wesen sagen? Wollte ich es mit hundert Namen nennen, so würde ich doch noch zu kurz kommen und im Vergleich so grenzenloser Eigenschaften noch nichts gesagt haben."

Zu dieser frommen Ueberzeugung von der Unzulänglichkeit aller unserer beschränkten Bestimmungen für das unendliche Wesen überhaupt kommt aber bei Goethe noch hinzu das besondere Motiv seines Protestes gegen die exklusive anthropomorphe Gottesidee: er kann in dem Gott, den der Mensch nach dem Ideal seines Herzens bildet, so wohlthuend und erhebend diese Idee dem Herzen sei, doch nicht den ganzen Gott finden, weil nicht den Gott, dessen reale Offenbarung in der Natur und im äußeren Weltleben der Dichter wie der forschende Denker anzuschauen sich getrieben fühlt. Dieß Motiv tritt deutlich zu Tage in denkwürdigen Aussprüchen Goethe's aus verschiedenen Lebenszeiten. Als Jakobi den Weimar'schen Freunden das Manuskript seiner Schrift: „Ueber Spinoza's Lehre" mitgetheilt hatte, in welcher er den Spinozismus für Atheismus erklärte, vor welchem man sich nur retten könne durch den Salto mortale des Glaubens, da schrieb ihm Goethe (1786): „Wenn Du sagst, man könne an Gott nur glauben, so sage ich Dir, ich halte viel aufs Schauen, und wenn Spinoza von der scientia intuitiva spricht und sagt: hoc cognoscendi genus procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum: so geben mir diese wenigen Worte Muth, mein ganzes Leben der Betrachtung der Dinge zu widmen, die ich reichen und von deren essentia formali ich mir eine adäquate Idee zu bilden hoffen kann, ohne mich im mindesten zu bekümmern, wie weit ich kommen

werde und was mir zugeschnitten ist.“ Spinoza „beweist nicht das Dasein Gottes, das Dasein ist Gott. Und wenn ihn Andere deßhalb Atheum schelten, so möchte ich ihn Theissimum et christianissimum nennen und preisen.“ Goethe war im Einklang mit Spinoza und im Gegensatz zu Jakobi der Ueberzeugung, daß das Erkennen der wirklichen Welt zugleich der Weg zur fortschreitenden, wenn auch nie zu vollendenden Erkenntniß Gottes sei, der in der Welt allgegenwärtig sein Dasein, seine Macht und Weisheit offenbare. Daher war ihm die Behauptung, welche Jakobi später (1811) in der Schrift „Von den göttlichen Dingen“ aufstellte, daß die Natur Gott verberge, ein peinliches Aergerniß, gegen welches er eben wieder bei Spinoza Trost suchte und fand. Er sagt darüber in den Annalen: „Mußte bei meiner reinen, tiefen, angeborenen und geübten Anschauungsweise, die mich Gott in der Natur, die Natur in Gott zu sehen unverbrüchlich gelehrt hatte, sodaß diese Vorstellungsart den Grund meiner ganzen Existenz machte, mußte nicht ein so seltsamer, einseitig beschränkter Ausspruch mich dem Geiste nach von dem edelsten Manne, dessen Herz ich verehrend liebte, für ewig entfernen? Doch ich hing meinem schmerzlichen Verdrusse nicht nach, ich rettete mich vielmehr zu meinem alten Asyl und fand in Spinoza's Ethik auf mehrere Wochen meine tägliche Unterhaltung.“ An Jakobi selber aber schreibt er (1812): „Ich bin nun einmal einer der ephesinischen Goldschmiede, der sein ganzes Leben in Anschauen und Anstaunen und Verehrung des wunderwürdigen Tempels der Göttin und in Nachbildung ihrer geheimnißvollen Gestalten zugebracht hat, und dem es unmöglich eine angenehme Empfindung erregen kann, wenn irgend ein Apostel seinen Mitbürgern einen andern und noch dazu formlosen Gott aufdrängen will.“ Man sieht, für Goethe's realistischen, anschauungsbedürftigen und naturfrohen Sinn genügte die unanschauliche Idee des Gottes, wie ihn Jakobi's Herz postulirte, nicht; aber er verwarf darum doch nicht diese Idee an sich, sondern nur sofern sie sich in herrischer Unduldsamkeit als die allein wahre aufdrängen und jede andre verdrängen will. In eben demselben Sinn schreibt Goethe ein andermal (1813) an Jakobi: „Ich für mich kann bei den mannigfaltigen Richtungen meines Wesens nicht an einer Denkweise genug haben; als Dichter und Künstler bin ich Polytheist, Pantheist dagegen als Naturforscher, und eins so ent-

schieden wie das andere. Bedarf ich eines Gottes für meine Persönlichkeit als sittlicher Mensch, so ist dafür auch schon gesorgt. Die himmlischen und irdischen Dinge sind ein so weites Reich, daß die Organe aller Wesen zusammen es nur erfassen können." Goethe ist also der Ueberzeugung, daß das göttliche Wesen zu viele Seiten seiner Offenbarung, zu viele Beziehungen auf die Welt in sich schließe, als daß es von einem einzelnen Standort aus völlig erfaßt und in einer begrenzten Formel, die von subjektiven Interessen bedingt ist, erschöpfend ausgedrückt werden könnte; je vielseitiger daher in einem Menschen das Organ der Wahrnehmung des Göttlichen ausgebildet sei, desto weniger könne er die Beschränkung auf eine einzige Betrachtungsweise des Göttlichen ertragen. Denselben Gedanken hat Goethe noch gegen Ende seines Lebens in einem Gespräch mit Eckermann (vom Februar 1831) ausgesprochen. Er geht davon aus, daß die verschiedenen Religionen nicht unmittelbar von Gott gegeben, sondern als das Werk vorzüglicher Menschen für das Bedürfniß und die Faßlichkeit einer großen Masse ihresgleichen berechnet sind. Die griechische Religion kam nur bis zur Versinnlichung einzelner Aeußerungen des Unerforschlichen durch besondere Gottheiten, deren Mängel durch die Idee des wiederum unerforschlichen Fatums mehr verhüllt als gehoben wurden. Der alleinige Gott Christi war „das Wesen seines eigenen schönen Innern, voll Güte und Liebe, wie er selber, und ganz geeignet, daß gute Menschen sich ihm vertrauensvoll hingeben und diese Idee, als die süßeste Verknüpfung nach oben, in sich aufnehmen. Da nun aber das große Wesen, welches wir die Gottheit nennen, sich nicht bloß im Menschen, sondern auch in einer reichen gewaltigen Natur und in mächtigen Weltbegebenheiten ausspricht, so kann auch natürlich eine nach menschlichen Eigenschaften von ihm gebildete Vorstellung nicht ausreichen, und der Aufmerkende wird bald auf Unzulänglichkeiten und Widersprüche stoßen, die ihn in Zweifel, ja in Verzweiflung bringen, wenn er nicht entweder klein genug ist, sich durch eine künstliche Ausrede beschwichtigen zu lassen, oder groß genug, sich auf den Standpunkt einer höheren Ansicht zu erheben." Der Herausgeber bemerkt zu diesem geistvollen Wort: Goethe habe einen solchen Standpunkt frühe in Spinoza gefunden, und weil diese seine Ansichten von Anfang ihr Fundament in der Offenbarung Gottes durch die Welt hatten, seien sie auch bei der

späteren Vertiefung seiner Welt- und Naturforschung nicht unbrauchbar geworden, sondern haben sich zu immer reicherer Erkenntniß entfaltet. „Widersacher haben Goethe oft beschuldigt, er habe keinen Glauben. Er hatte aber bloß den ihrigen nicht, weil er ihm zu klein war. Wollte er den seinigen aussprechen, so würden sie erstaunen, aber sie würden nicht fähig sein, ihn zu fassen.“

Von hier aus sind nun auch solche Aeußerungen Goethe's zu verstehen, welche eine Polemik gegen den Gottes- und Vorsehungsglauben zu enthalten scheinen, in Wahrheit aber doch nur gegen eine zu kleine Vorstellung von Gott und gegen eine zu selbstisch engherzige Vorstellung von der Vorsehung gerichtet sind. Am bekanntesten ist das gewaltige Gedicht „Prometheus“, in welchem der titanische Feuergeist des jugendlichen Goethe den Bruch des denkenden und resignirenden Mannes mit den freundlichen Gestalten des kindlichen Glaubens zu ergreifendem Ausdruck bringt: „Da ich ein Kind war, nicht wußte, wo aus und ein, kehrt ich mein verirrtes Auge zur Sonne, als wenn drüber wär ein Ohr, zu hören meine Klage, ein Herz, wie meins, sich des Bedrängten zu erbarmen. Wer half mir wider der Titanen Uebermuth? Wer rettete vom Tode mich, von Sklaverei? Hast Du nicht alles selbst vollendet, heilig glühend Herz? Und glühtest jung und gut, betrogen, Rettungsdank dem Schlafenden da droben? Ich Dich ehren? wofür? Hast Du die Schmerzen gelindert je des Beladenen? Hast Du die Thränen gestillet je des Geängsteten? Hat nicht mich zum Manne geschmiedet die allmächtige Zeit und das ewige Schicksal, meine Herrn und Deine?“ Die Stimmung, aus welcher dieß Gedicht entstanden, deutet Goethe in seiner Selbstbiographie an: Er habe jung oft genug erfahren, daß in den hilfsbedürftigsten Momenten uns zugerufen werde: Arzt, hilf Dir selber! Der Mensch sei, wie er auch an Andere sich anlehnen möge, zuletzt doch immer auf sich selbst zurückgewiesen, und auch die Gottheit scheine sich so zum Menschen gestellt zu haben, daß sie sein Vertrauen nicht immer, wenigstens nicht gerade im dringenden Augenblick erwidern könne. Ihm bleibe nur, sein Dasein auf das zu gründen, was ihm ganz eigen angehöre und durch nichts fremdes weder begünstigt noch gehindert werden könne, auf das eigene produktive Talent. So läßt er auch Faust sagen:

„Der Gott, der mir im Busen wohnt,
Kann tief mein Innerstes erregen.
Der über allen meinen Kräften thront,
Er kann nach außen nichts bewegen.“

Aber dieser resignirte Verzicht auf eine äußerlich eingreifende helfende Vorsehung ist doch von trotziger Selbstüberhebung soweit entfernt, daß er sich vielmehr auf's innigste verbindet mit dem frömmsten Bewußtsein von den „Grenzen der Menschheit“, von unserer Abhängigkeit vom „Allumfasser und Allerhalter“, unserer Gebundenheit an die ewigen Gesetze seiner heiligen Weltordnung. Darin besteht eben nach Goethe's schönem Wort der wahre Gottesglaube und zugleich die eigentliche Seligkeit auf Erden: „Gott anzuerkennen, wo und wie er sich offenbare“, sei es in der Natur, sei es im Menschenleben. Durch alles Lebendige der Natur sieht er die „göttliche Kraft verbreitet und die ewige Liebe überall wirksam“. Aber auch in der menschlichen Geschichte findet er die fortgehende Offenbarung des Gottes, der sich keineswegs nach den imaginirten sechs Schöpfungstagen zur Ruhe begeben, sondern „noch fortwährend so wirksam ist, wie am ersten“. Besonders aber in der menschlichen Produktivität höchster Art, in jedem großen Gedanken, der Früchte bringt und Folge hat, erblickt er „Geschenke von oben, reine Kinder Gottes“, die der Mensch mit freudigem Danke zu empfangen und zu verehren habe; in solchen Fällen steht der Mensch unter dem übermächtigen Impuls einer höheren Macht, ist „als Werkzeug einer höheren Weltregierung zu betrachten, als würdig befundenes Gefäß zur Aufnahme eines göttlichen Einflusses“. Er denkt dabei an die großen geschichtlichen Menschen, welche ihrem Zeitalter ihr Gepräge aufdrückten und durch Geschlechter hindurch wohlthätig fortwirkten. Vor Allem gehören dahin die idealen sittlichen Gestalten, in welchen die Menschheit eine Offenbarung des Sittlichschönen und Guten empfängt. „Das Sittliche ist in die Welt gekommen durch Gott selbst, wie alles andere Gute. Es ist kein Produkt menschlicher Reflexion, sondern es ist angeborene und angeschaffene schöne Natur. Es ist mehr oder weniger den Menschen im Allgemeinen anerschaffen, im hohen Grade aber einzelnen ganz vorzüglich begabten Gemüthern. Diese haben durch große Thaten oder Lehren ihr göttliches Innere offenbart, welches sodann durch die Schönheit seiner Erscheinung die

Liebe der Menschen ergriff und zur Verehrung und Nacheiferung gewaltig fortzog." — Was ist dieß alles anders als ein reiner und hoher Glaube an die in Natur und Geschichte waltende Vorsehung, an den Gott, der zwar nicht von außen in's Weltgetriebe eingreift, aber in der Welt sich fortwährend als Quelle alles Guten und Wahren, als allbeherrschende Vernunft offenbart?

„Was wär ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe?
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in sich, sich in Natur zu hegen,
So daß, was in ihm lebt und webt und ist,
Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermißt!"

Wir sehen, die Goethe'sche „Metaphysik" (wenn man das Wort hier brauchen darf) ist jedenfalls ein sehr vergeistigter Spinozismus, d. h.: Goethe eignet sich zwar von Spinoza die beiden Grundgedanken an: Gott die causa immanens der Welt und sein Wirken ein gesetzmäßiges, die Welt ein Zusammenhang der Dinge von unausweichlicher Nothwendigkeit (S. 41); aber unvermerkt verwandelt er die abstrakte Substanz in die schaffende Vernunft, die wesenlosen Modi in substanzielle Kräfte, Entelechieen, Monaden, und die bloß mechanische Causalität in eine lebensvolle Entwicklung nach immanenten Ideen oder Zwecken. In all' dem erkennen wir wieder die schon bei Lessing und Herder bemerkte Korrektur Spinoza's durch Leibniz; insbesondere ist die Naturbetrachtung Goethe's mit seinem liebevollen Sinn für das Einzelne und Eigenthümliche, seinem Belauschen der inneren Zweckmäßigkeit in der Entwicklung alles Lebendigen, seiner Freude an der Harmonie und Schönheit des Ganzen, nicht spinozisch, sondern ganz leibnizisch.

Mit seiner Werthschätzung des individuellen Lebens hängt auch Goethe's Unsterblichkeitsglauben zusammen, der sich jedoch nicht, wie bei Leibniz, auf den metaphysischen Beweis aus der Unvergänglichkeit der Monaden stützt, sondern auf den Zweckmäßigkeitsgrund, daß eine Kraft, je werthvoller sie ist, desto weniger im Haushalt der Natur zu entbehren sein werde, woraus dann freilich nur die partikuläre Unsterblichkeit der tüchtigen Geister folgt. „Ich zweifle nicht an unserer Fortdauer, denn die Natur kann die Entelechie nicht entbehren; aber wir sind nicht auf gleiche Weise unsterblich, und um

sich künftig als große Entelechie zu manifestiren, muß man auch eine sein." „Die Ueberzeugung unserer Fortdauer entspringt mir aus dem Begriff der Thätigkeit; denn wenn ich bis an mein Ende rastlos wirke, so ist die Natur verpflichtet, mir eine andere Form des Daseins anzuweisen, wenn die jetzige meinen Geist nicht ferner auszuhalten vermag." „Wirken wir fort, bis wir, vom Weltgeist berufen, in den Aether zurückkehren! Möge dann der ewig Lebendige uns neue Thätigkeiten, denen analog, in welchen wir uns schon erprobt, nicht versagen. Fügt er sodann Erinnerung und Nachgefühl des Rechten und Guten, was wir hier schon gewollt und geleistet, väterlich hinzu, so werden wir gewiß nur desto rascher in die Kämme des Weltgetriebes eingreifen. Die entelechische Monade muß sich nur in rastloser Thätigkeit erhalten; wird ihr diese zur andern Natur, so kann es ihr in Ewigkeit nicht an Beschäftigung fehlen." Dieser freundliche Ausblick auf unbegrenzte Fortsetzung seines rastlosen Thätigseins war für Goethe ebenso natürlich, wie andererseits seinem weltfrohen Realismus das Faust'sche Bekenntniß entspricht:

„Das Drüben kann mich wenig kümmern,
Schlägst Du erst diese Welt zu Trümmern,
Die andre mag darnach entstehn.
Aus dieser Erde quillen meine Freuden,
Und diese Sonne scheinet meinen Leiden;
Kann ich mich erst von ihnen scheiden,
Dann mag, was will und kann geschehn.
Davon will ich nichts weiter hören,
Ob man auch künftig haßt und liebt,
Und ob es auch in jenen Sphären
Ein Unten und ein Oben gibt."

Wie Goethe's theoretische Weltanschauung, so ist auch seine praktische Lebensrichtung nicht einfach nur spinozisch, sondern mit Spinoza's resignirter Gelassenheit verbindet sich ihm der lebensfrohe und thatkräftige Optimismus von Leibniz so innig, daß es schwer fällt zu sagen, welches der beiden Elemente bei ihm das Durchschlagende gewesen. Zunächst allerdings hat er, nach seinem eigenen Zeugniß, in Spinoza's acquiescentia animi, wie sie aus der Erkenntniß der ewigen göttlichen Gesetze des Weltlaufs entspringt, die heilsame Arzenei für sein leidenschaftliches Temperament gefunden. Weil Alles, unser physisches wie geselliges Leben, uns fortwährend

zuruft, daß wir entsagen sollen, so erblickt er die wahre, freilich nur Wenigen verliehene Weisheit darin, allen partiellen Resignationen dadurch auszuweichen, daß man „sich ein für allemal im Ganzen resignirt". Die innere Stille und Gelassenheit eines Gemüths, das im demüthigen Bewußtsein seiner Endlichkeit und Bedingtheit Gott uneigennützig liebt, seinen Fügungen ohne allen selbstischen Vorbehalt sich hingiebt und dabei vollen heiteren Frieden empfindet, dieß ist das Lebensideal, das er in Spinoza's Schule zu lernen hofft.

„Im Grenzenlosen sich zu finden,
Wird gern der Einzelne verschwinden,
Da löst sich aller Ueberdruß;
Statt heißem Wünschen, wildem Wollen,
Statt lästigem Fordern, strengem Sollen,
Sich aufzugeben ist Genuß."

Aber diese demüthig resignirte Selbstaufgebung hat bei Goethe immer zur Kehrseite die lebenskräftige und hoffnungsfreudige Selbstbehauptung; er fühlt sich berufen, in rastloser Bethätigung der eigenen Kraft mitzuwirken am nie stillestehenden, ewig sich wandelnden Werk des Weltgeistes.

„Das Ewige regt sich fort in Allen:
Denn Alles muß in nichts zerfallen,
Wenn es im Sein beharren will."

Sich gegen das Unendliche zu behaupten, ja sich auch nur zu denken in der Mitte der ewig lebendigen Ordnung, vermag der Mensch nur auf Grund seiner thätigen Kraft, wenn sie in ihm selbst um einen reinen Mittelpunkt kreist und sich zu erkennen giebt in den wohlwollenden und wohlthätigen Wirkungen, die von ihm ausgehen. Wohl irrt der Mensch, so lang er strebt. Aber wer immer strebend sich bemüht, den können die Himmlischen erlösen. Der Mann ist zu preisen, „der im Glück wie im Unglück sich eifrig und thätig bestrebet; denn das Gute bringt er hervor und ersetzet den Schaden". Das Gute hervorzubringen, das Allen gleichmäßig zu gut kommt, und das unvermeidliche Uebel möglichst zu bessern: darauf geht alle wahrhaft menschliche Thätigkeit, in welcher der Mensch seine erhabene Bestimmung erfüllt und damit zugleich seine volle Befriedigung empfindet. „Edel sei der Mensch, hülfreich und gut! Denn das allein unterscheidet ihn von allen Wesen, die wir kennen! Unermüdet schaff er

das Nützliche, Rechte, sei uns ein Vorbild jener geahneten Wesen." „Wer recht will thuen immer und mit Lust, der hege wahre Lieb in Sinn und Brust!" Dieses Wohlthun, welches Wohlwollen erntet, macht des Menschen Glück aus. Fast mit Leibniz' Worten sagt Goethe: „Man ist nur eigentlich lebendig, wenn man sich des Wohlwollens Anderer freut".

Man sieht, Goethe's Moral ist ebenso weit entfernt von der quietistischen Mystik Spinoza's wie von der rigoristischen Asketik Kant's. Die Entsagung und Ueberwindung der Affekte ist bei ihm nicht Selbstzweck, sondern das Mittel nur, um das Gemüth frei und tüchtig zu machen zur echtmenschlichen Thätigkeit des Wohlthuns, das aus Liebe entsprungen und Liebe erzeugend seinen Lohn in sich selber trägt. Darum ist er auch weit davon entfernt, die menschlichen Triebe und Neigungen als solche zu verdammen, als wären sie im unversöhnlichen Zwiespalt mit unserem sittlichen Menschen, und als vermöchten wir nur durch ihre Bekämpfung gut zu sein. Wie er in der äußeren Natur überall die allgegenwärtige Kraft Gottes wahrnimmt, so kann er auch die menschliche Natur nicht für gottverlassen halten, sondern für gotterfüllt.

„Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt' es nie erblicken;
Lebt' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?"

Diese innere Offenbarung Gottes ebenso wie die in der äußeren Welt immer und überall mit Ehrfurcht anerkennen, der göttlichen Stimme, die im Herzen, im Gefühl zu uns spricht, sich folgsam hingeben, und zwar nicht widerwillig, sondern freiwillig, nicht aus Zwang und Furcht, sondern aus Liebe und Dankbarkeit: das heißt nach Goethe: Frommsein, und darin liegt ihm zugleich die eigentliche Quelle aller wahren Pflichterfüllung, die nach seinem bezeichnenden Wort eben nur da ist, „wo man liebt, was man sich selbst befiehlt". Darum sagt er auch, die Frömmigkeit sei „kein Zweck, sondern ein Mittel, um durch die reinste Gemüthsruhe zur höchsten Cultur zu gelangen"; denn die sittliche Bildung ist ihm eben die reife Frucht einer Gemüthsverfassung, die in williger Ergebung unter das Nothwendige und in freudiger Hingebung an das Gute eins ist mit sich und der Welt d. h. die wahrhaft fromm ist.

In dieser Entgegensetzung der schönen und herzlichen Sittlichkeit

gegen den gesetzlich starren Moralismus Kant's berührt sich Goethe mit Schiller, geht aber noch einen Schritt über diesen hinaus. In dem Aufsatz: „Ueber Anmuth und Würde" (1793) kommt Schiller auf Kant's Moral zu sprechen, welcher er zwar ein hohes und zeitgemäßes Verdienst nicht abspricht, aber entschiedene Einseitigkeit vorwirft. Wollte Kant jeden Antheil der Neigung vom moralischen Handeln im Interesse seiner reinen Pflichtmäßigkeit ausgeschlossen wissen, so ist Schiller darin zwar mit ihm einverstanden, daß die Pflichtmäßigkeit der einzelnen Handlung nicht auf dem Antheil der Neigung an ihr beruhe, aber eben daraus folgert er, daß die sittliche Vollkommenheit des ganzen Menschen gerade nur aus dem Antheil seiner Neigung an seinem moralischen Handeln erhellen könne. Der Mensch ist ja nicht dazu bestimmt, einzelne sittliche Handlungen zu verrichten, sondern ein sittliches Wesen zu sein, nicht bloß Tugenden, sondern Tugend soll er haben, Tugend aber ist nichts anderes, „als eine Neigung zur Pflicht". Der Mensch darf also nicht bloß, sondern soll Lust und Pflicht in Verbindung bringen, soll seiner Vernunft mit Freuden gehorchen. Er soll nicht trennen, was die Natur selber in ihm verbunden hat, nicht den Triumpf seines göttlichen Theils auf die Unterdrückung des sinnlichen gründen. „Erst dann, wenn sie aus seiner gesammten Menschheit als die vereinigte Wirkung beider Prinzipien hervorquillt, wenn sie ihm zur Natur geworden ist, ist seine sittliche Denkart geborgen, denn so lange der sittliche Geist noch Gewalt anwendet, so muß der Naturtrieb ihm noch Macht entgegenzusetzen haben." In der Kant'schen Moralphilosophie, fügt Schiller hinzu, sei die Idee der Pflicht mit einer Härte vorgetragen, die alle Grazien davon zurückschreckt, und die der Mißdeutung im Sinn einer finstern und mönchischen Askese leicht ausgesetzt sei; so wenig diese dem heiteren und freien Geist Kant's entspräche, so habe er doch selber durch seine strenge und grelle Entgegensetzung beider auf den Willen des Menschen wirkenden Prinzipien einen starken Anlaß dazu gegeben, was allerdings aus den Zeitumständen erklärlich werde. „Kant ward der Drako seiner Zeit, weil sie ihm eines Solon noch nicht werth und empfänglich schien. Womit aber hatten es die Kinder des Hauses verschuldet, daß er nur für die Knechte sorgte? Weil oft sehr unreine Neigungen den Namen der Tugend usurpiren, mußte darum auch der uneigennützige Affekt in der edelsten

Brust verdächtig gemacht werden? mußte dem Gesetz der Vernunft eine Rigidität beigelegt werden, die die kraftvollste Aeußerung moralischer Freiheit nur in eine rühmlichere Art von Knechtschaft verwandelt? Mußte schon durch die imperative Form des Moralgesetzes die Menschheit angeklagt und erniedrigt werden? War es dabei zu vermeiden, daß eine Vorschrift, die sich der Mensch als Vernunftwesen selbst gibt, die deßwegen allein für ihn bindend und dadurch allein mit seinem Freiheitsgefühl verträglich ist, nicht den Schein eines fremden und positiven Gesetzes annahm — einen Schein, der durch seinen radikalen Hang, demselben entgegenzuhandeln (wie man ihm Schuld gibt) schwerlich vermindert werden dürfte! Es ist für moralische Wahrheiten gewiß nicht vortheilhaft, Empfindungen gegen sich zu haben, die der Mensch ohne Erröthen sich gestehen darf. Nimmermehr kann die Vernunft Affekte als ihrer unwerth verwerfen, die das Herz mit Freudigkeit bekennt. Wäre die sinnliche Natur im Sittlichen immer nur die unterdrückte und nie die mitwirkende Partei, wie könnte sie das ganze Feuer ihrer Gefühle zu einem Triumpf hergeben, der über sie selbst gefeiert wird?" Höher, als der wider Neigung pflichtmäßig Handelnde, steht daher nach Schiller „die schöne Seele", in welcher das sittliche Gefühl aller Empfindungen des Menschen sich endlich bis zu dem Grade bemächtigt hat, daß es dem Affekt die Leitung des Willens ohne Scheu überlassen darf und nie Gefahr läuft, mit den Entscheidungen desselben im Widerspruch zu stehen, wo also Sinnlichkeit und Vernunft, Pflicht und Neigung so harmoniren, daß der ganze Charakter sittlich ist und nicht mehr bloß die einzelnen Handlungen.

Es ist nun in hohem Grade bezeichnend, wie sich zu diesem sittlichen Ideal Schiller's Kant und Goethe verhielten*). Kant fand darin die Majestät des Pflichtbegriffs beeinträchtigt, weil Schiller die Moralität in Schönheit verwandelt und die Vernunft der Sinnlichkeit befreunden wollte. Umgekehrt meinte Goethe, daß Schiller undankbar gewesen sei gegen die große Mutter Natur, die ihn selbst gewiß nicht stiefmütterlich behandelt habe. Nach Schiller soll der Gegensatz der Vernunft und Sinnlichkeit überwunden werden in der höheren Sittlichkeit der schönen Seele, nach Kant soll er immer unüberwindbar

*) Vgl. K. Fischer, Schiller als Philosoph, S. 77.

bleiben, und nach Goethe braucht er gar nicht überwunden zu werden. Kant scheidet in schroffer Entgegensetzung zwischen dem Menschen als Vernunft- und als Sinnenwesen, Schiller und Goethe reflektiren auf die Einheit in diesem Gegensatz; und zwar setzt Schiller den Gegensatz voraus, um ihn zur Einheit aufzuheben, Goethe aber geht von der Einheit aus und läßt den Gegensatz nur als verschwindendes Moment in der Entwicklung erscheinen, als eine Verirrung, Verdunkelung, Erkrankung der Natur, die an sich wesentlich gut ist und darum auch die Heilkraft ihrer zufälligen Uebel in sich selbst trägt, nicht in jedem Einzelnen zwar, wohl aber in der Gesammtkraft der Gattung und in den erziehenden und heilenden Einflüssen der Gesunden auf die Kranken in der Gesellschaft.

Von hier aus ist nun auch das Verhältniß Goethe's zum Christenthum zu verstehen. Das Christenthum, als Religion der Versöhnung, hat zwei Pole, zwischen welchen alles christliche Lehren und Leben oscillirt: der eine, negative, Pol ist das Bewußtsein der Sünde oder des Gegensatzes des heiligen Gottes und des unheiligen Menschen; der andere, positive, Pol ist das Bewußtsein der Gnade oder der Aufhebung jenes Gegensatzes, der Versöhnung der Entzweiten, der Einheit Gottes und des Menschen. Je nach der Verschiedenheit der Naturen liegt nun die Anziehungskraft des Christenthums bald mehr auf der Seite seines negativen, bald mehr auf der seines positiven Pols. Für Kant lag sie ausschließlich auf der erstern. Ihm imponirte am Christenthum das ernste Sündenbewußtsein, der schroffe Gegensatz des heiligen Gottes oder Gesetzes und der sündigen Menschennatur, die er mit der strengsten Dogmatik als „radikal böse" zu bezeichnen kein Bedenken trug; dagegen stieß ihn der positive Pol des Christenthums so entschieden ab, daß er die Idee der Gnade, und was mit ihr alles zusammenhängt, ziemlich unverblümt als unmoralischen Aberglauben betrachtete (S. 181 ff.). Genau das Gegentheil hiervon fand bei Goethe statt. Was ihn am Christenthum anzog, war gerade seine vergebende Gnade, die Frohbotschaft von einem Allen bestimmten Heil, die Ueberwindung der Furcht durch die Liebe, der Gesetzesknechtschaft durch die Kindesfreiheit, der Gottgeschiedenheit durch das Seligsein in Gott. Im selben Maß aber, wie ihn diese positive Seite des Christenthums anzog, stieß ihn dessen negativer Pol ab. Schon die allgemeine Entgegensetzung von Gott und Natur war, wie

wir sahen, seiner Denkart unsympathisch; vollends aber die Lehren von der sündigen Verworfenheit der menschlichen Natur, ihrem völligen Unvermögen zum Guten, der Heillosigkeit der Welt, der Nichtigkeit alles Schönen und aller natürlichen Freude, endlich die hiermit zusammenhängende exklusive Beschränkung der Heilsquelle auf die historischen Mittel und Mittler: das alles war für Goethe's Empfinden noch mehr als für sein Denken ungenießbar und anstößig.

Natürlich richtete sich diese Opposition zunächst und vorzugsweise gegen die Härten des Dogmas, die wir vom Christenthum als Religion mit Recht zu unterscheiden pflegen. Aber darum zu meinen, daß es nur die theologischen Formulirungen gewesen, an welchen sich Goethe gestoßen habe, wäre doch wohl nicht ganz richtig. Eine unbefangene geschichtliche Betrachtung wird kaum umhin können, zu gestehen, daß doch ein über die theologische Form noch hinausgehender, bis zu gewissem Grad auch sachlicher Gegensatz Goethe's zum Christenthum bestand, der sich am einfachsten dahin formuliren lassen dürfte: für das asketisch-pessimistische Element, das am Christenthum zwar keineswegs (wie heutige Pessimisten wollen) die Hauptsache, wohl aber die dunkle Folie seiner Heilsbotschaft bildet, fehlte Goethe's hellenisch-optimistischer Natur der Sinn. Nur darf man dieß nicht so verstehen, als wäre Goethe's weltfroher Optimismus eine gottlose Weltvergötterung gewesen; er war vielmehr bei ihm, genau wie bei seinem großen Geistesverwandten Leibniz, gerade der Ausfluß einer tieffrommen, gottseligen Weltbetrachtung. Erinnern wir uns seines schönen Wortes: „Gott anerkennen, wo und wie er sich offenbare, das ist eigentlich die Seligkeit auf Erden"; und erinnern wir uns, wie es seinem Geiste ein natürliches Bedürfniß war, überall in der Welt, in Natur und Geschichte, im Kleinsten und Größten, vom stillen Leben der Pflanze bis zu den weltbewegenden Thaten der Heroen, die Offenbarung Gottes, seiner Kraft, Vernunft und Liebe wahrzunehmen: dann werden wir verstehen, daß es sein natürliches und naturfrohes Gefühl verletzte, wenn man der Gotteserde lichten Strahl verdüsterte zum Jammerthal; wenn man die Schönheiten der Natur und Kunst zu teuflischen Sirenen und Marterbilder zu Idolen machte; wenn man die Natur ihrer wahren ewig-allgegenwärtigen Wunder entkleidete und sie zum Gott-verbergenden Mechanismus erniedrigte, aber widernatürliche Wunder ihr dafür an-

dichtete; wenn man alles Strahlende der Menschheit schwärzte und alles Erhabene der Geschichte in den Staub der allgemeinen Verworfenheit herniederzog, nur um fernerhin alles Licht von einem einzigen Punkte ausgehen zu lassen. Wie Goethe gegen die anthropomorphe Gottesvorstellung darum protestirte, weil sie ihm für das wahre Wesen Gottes zu klein war (S. 233), ebenso protestirte er auch gegen die Exklusivität und Naturfeindschaft des kirchlichdogmatischen Christenthums nur darum, weil es für seinen Glauben an die ewige und allgegenwärtige Offenbarung Gottes zu klein, zu engherzig erschien. Daß diese Opposition sich zeitweise bis zur Bitterkeit und Ungerechtigkeit steigerte, ist zwar nicht zu leugnen, erklärt sich indeß aus vorübergehenden Eindrücken und Stimmungen; so war es z. B. während der italienischen Reise der Kontrast der klassischen Schönheit mit dem leeren Pomp des römischen Kirchenwesens, was ihn mit einem gewissen julianischen Fanatismus erfüllte; oder auch ärgerte er sich einmal über anmaßende Aufdringlichkeit von Christen, wie Lavater, an welchem schon die Doppelnatur des Weltmannes und Mystikers für Goethes schlichten Wahrheitssinn anstößig war.

Einige Aeußerungen Goethes über die durch Lavater angeregten Fragen mögen hier als Beleg des Gesagten angeführt werden. „Du hältst", schreibt er an Lavater (1772), „das Evangelium, wie es steht, für die göttlichste Wahrheit; mich würde eine vernehmliche Stimme vom Himmel nicht überzeugen, daß das Wasser brennt und Feuer löscht, daß ein Weib ohne Mann gebiert und daß ein Todter aufersteht, vielmehr halte ich dieses für Lästerungen gegen den großen Gott und seine Offenbarung in der Natur. Du findest nichts schöner als das Evangelium; ich finde tausend geschriebene Blätter alter und neuer von Gott begnadigter Männer ebenso schön und der Menschheit nützlich und unentbehrlich. Nimm nun, daß es mir in meinem Glauben ebenso heftig Ernst ist, wie Dir in dem Deinen, daß ich, wenn ich öffentlich zu reden hätte, für die nach meiner Ueberzeugung von Gott eingesetzte Aristokratie mit eben dem Eifer sprechen und schreiben würde, als Du für das Einreich Christi schreibst." „Bei dem Wunsch und der Begierde, in einem Individuum Alles zu genießen und bei der Unmöglichkeit, daß Dir ein Individuum genugthun kann, ist es herrlich, daß aus alten Zeiten ein Bild übrig blieb, in das Du Dein Alles übertragen und in ihm Dich bespie-

geln, Dich anbeten kannst. Nur das kann ich nicht anders als ungerecht und einen Raub nennen, der sich für Deine gute Sache nicht ziemt, daß Du alle köstlichen Federn der tausendfachen Geflügel unter dem Himmel ihnen, als wären sie usurpirt, ausraufst, um Deinen Paradiesvogel ausschließlich damit zu schmücken; dieses ist, was uns nothwendig verdrießen und unleidlich scheinen muß, die wir uns einer jeden durch Menschen und den Menschen offenbarten Wahrheit zu Schülern hingeben, und als Söhne Gottes ihn in uns selbst und allen seinen Kindern anbeten." „Großen Dank verdient die Natur, daß sie in die Existenz jedes lebenden Wesens auch soviel Heilkraft gelegt hat, daß es sich, wenn es an dem einen oder andern Ende zerrissen wird, selbst wieder zusammenflicken kann. Und was sind die tausendfältigen Religionen anders als tausendfache Aeußerungen dieser Heilkraft? Mein Pflaster schlägt bei Dir nicht an, Deines nicht bei mir: in unseres Vaters Apotheke sind viele Recepte! So habe ich auf Deinen Brief nichts zu antworten, nichts zu widerlegen, aber dagegen zu stellen habe ich vieles. Wir sollten einmal unsere Glaubensbekenntnisse in zwei Columnen neben einander setzen und darauf einen Friedens- und Toleranzbund errichten."

Zu einem solchen ist's nie gekommen, sondern der Zwiespalt wurde zu einem unheilbaren Bruch. Goethe urtheilte um dieselbe Zeit über Lavater, daß ihm die Geschichte Christi den Kopf verrückt habe, und daß der grasseste Aberglaube bei ihm mit dem höchsten Menschenverstand durch das feinste Band verknüpft sei. Dieß Urtheil ist zwar wohl begreiflich bei der gänzlichen Verschiedenheit der Denkart beider Männer, deren Einer Gottes Offenbarung in allem Wahren und Guten fand, der Andere dagegen alles Wahre und Gute nur an einem Punkte geoffenbaret finden wollte, weil er sich's nur in einer einzigen Gestalt anschaulich und erbaulich vorzustellen vermochte. Aber eben daß Goethe dieß psychologische Motiv der persönlichen Anschlußbedürftigkeit, welches dem religiösen Gemüth so natürlich ist, nicht in Rechnung brachte, das macht sein Urtheil unbillig und hart.

Wie wenig indeß Goethe bei all' dem das Christenthum selbst verwerfen oder die unvergleichlich großartige Heilskraft des Christusglaubens in Zweifel ziehen wollte, beweist sein schönes Gedicht, „Die Geheimnisse", das zwei Jahre nach den zuletzt angeführten Briefen begonnen wurde und worin das Christenthum als die Vollendung

der Religion dargestellt werden sollte. Der Mensch auf seinem Suchen nach höchstem Heil die Welt durchpilgernd, hört die Glocken läuten und kommt zum Kreuz:

„Das Zeichen sieht er prächtig aufgerichtet,
Das aller Welt zu Trost und Hoffnung steht,
Zu dem viel tausend Geister sich verpflichtet,
Zu dem viel tausend Herzen warm gefleht;
Das die Gewalt des bittern Tods vernichtet,
Das in so mancher Siegesfahne weht.
Ein Labequell durchdringt die matten Glieder,
Er sieht das Kreuz und schlägt die Augen nieder;
Er fühlet neu, was dort für Heil entsprungen,
Den Glauben fühlt er einer halben Welt."

Das Gedicht ist unvollendet geblieben, aber den Gedanken hat Goethe später wieder aufgenommen und in anderer Form ausgeführt in „Wilhelm Meisters Lehrjahre". Eine dreifache Ehrfurcht, heißt es hier im 2. Buch, soll die Religion in den Menschen erwecken: Ehrfurcht vor dem, was über uns, was um uns und was unter uns ist. Das letzte und schwerste ist im Christenthum erreicht, sofern es auch Niedrigkeit und Armuth, Spott und Verachtung, Schmach und Elend, Leiden und Tod als göttlich anzuerkennen, ja Sünde selbst und Verbrechen nicht als Hindernisse, sondern als Fördernisse des Heiligen zu verehren und lieb zu gewinnen vermag. „Da dieß Ziel einmal erreicht ist, kann die Menschheit nicht wieder zurück und man darf sagen, daß die christliche Religion, da sie einmal erschienen ist, nicht wieder verschwinden kann, da sie sich einmal göttlich verkörpert hat, nicht wieder aufgelöst werden mag." Allerdings wird dann hinzugefügt, daß erst alle drei Religionen zusammen eigentlich die wahre Religion hervorbringen, sofern aus jenen drei Ehrfurchten die oberste entspringe: die Ehrfurcht des Menschen vor sich selbst, „sodaß der Mensch zum Höchsten gelangt, was er zu erreichen fähig ist, daß er sich selbst für das Beste halten darf, was Gott und Natur hervorgebracht haben, ja daß er auf dieser Höhe verweilen kann, ohne durch Dünkel und Selbstheit wieder in's Gemeine gezogen zu werden". In den drei Artikeln des Credo finde sich das unbewußte Bekenntniß dieser dreifachen Religion, und insofern können die drei göttlichen Personen, unter deren Gleichniß und Namen solche Ueberzeugungen ausgesprochen sind, billigermaßen für die höchste Einheit gelten.

Goethe sieht also darin das specifische Verdienst des Christenthums, daß es den Menschen seiner göttlichen Würde und Herkunft auch in der tiefsten Erniedrigung und Knechtsgestalt des Erdenlooses gewiß macht und damit überhaupt ihn erhebt zum klaren und unverlierbaren Selbstbewußtsein des Geistes von seiner Freiheit, Würde und Erhabenheit über die Zufälle der Sinnenwelt. Darum weiß er jetzt auch im Kreuz, welches ihm während der naturalistischen Anwandlungen seiner italienischen Reise so fatal war, das Symbol der Idee zu schätzen, die er in dem schönen Vers ausgedrückt hat:

„Und so lang Du das nicht hast,
Dieses „Stirb und Werde!"
Bist Du nur ein trüber Gast
Auf der dunklen Erde."

Nicht bloß den bleibenden Werth des Christenthums im Allgemeinen hat Goethe unumwunden anerkannt, auch seiner Ueberzeugung von der göttlichen Hoheit der Person Christi insbesondere hat er kurz vor seinem Tode in warmen Worten Ausdruck gegeben. Das Gespräch war auf die Frage der Echtheit der Evangelien gekommen, wobei Goethe zunächst bemerkte, daß „echt oder unecht" bei Dingen der Bibel gar wunderliche Fragen seien, da doch das Echte im wahren (religiösen) Sinn sich schon einfach durch seinen inneren Werth (also unabhängig von der historischen Ursprungsfrage) dokumentire, womit er in der That den für Religion und Kirche allein in Betracht kommenden und von aller wissenschaftlichen Kritik völlig unabhängigen Gesichtspunkt treffend hervorgehoben hat. Er gibt zu, daß, soweit es sich bloß um geschichtliche Wahrheit handelt, die Echtheit, (d. h. Geschichtlichkeit) der Evangelien in einigen Punkten bezweifelt werden könnte. „Dennoch", fährt er dann fort, „halte ich die Evangelien alle vier für durchaus echt, denn es ist in ihnen der Abglanz einer Hoheit wirksam, die von der Person Christi ausging und die so göttlicher Art, wie nur je auf Erden das Göttliche erschienen ist. Fragt man mich, ob es in meiner Natur sei, ihm anbetende Ehrfurcht zu erweisen, so sage ich: Durchaus! Ich beuge mich vor ihm als der göttlichen Offenbarung des höchsten Prinzips der Sittlichkeit." Allerdings fügt er zu diesem christlichen Bekenntniß alsbald in einer für uns paradoxen, für ihn höchst charakteristischen Andeutung das etwas heidnisch klingende Bekenntniß hinzu, daß es ebenso in seiner Natur

sei, die Sonne zu verehren, als die mächtigste für uns Erdenkinder sichtbare Offenbarung Gottes, daß er in ihr das Licht und die zeugende Kraft Gottes anbete, wodurch allein wir leben und weben und sind und alle Thiere und Pflanzen mit uns. In all' dem bleibt Goethe durchaus konsequent: Christus ist ihm die höchste Offenbarung Gottes in der sittlichen Welt, aber die Offenbarung Gottes in der sittlichen Welt ist ihm eben auch jetzt, wie früher, nicht die alleinige, sondern hat an ihrer Seite die Offenbarung in der Natur, darum stellt er hier Christus und die Sonne als zwei Verehrungsobjekte, weil zwei höchste Formen göttlicher Offenbarung zusammen — eine Paradoxie, die doch im Grunde nur dasselbe besagt, wie die oben (S. 232) besprochene Aeußerung, daß auch die idealste nach menschlichen Eigenschaften gebildete Vorstellung von Gott nicht ausreiche für das große Wesen, das sich ja nicht bloß im Menschen, sondern auch in der gewaltigen Natur und in mächtigen Weltbegebenheiten ausspreche. Die beiden Strömungen des menschlichen Denkens, welche von Reformation und Renaissance an gleichzeitig, aber meistens gesondert die Geister der Neuzeit beherrschten: Die ideale, auf Erkenntniß unserer eigenen sittlichen Natur gehende, und die reale, auf Erkenntniß der äußeren Natur gerichtete: sie zeigen sich in Goethe's gewaltigem Geist zu einem einzigen untrennbaren Strom verbunden; darum werden die Idealisten und Realisten heute und alle Zeit Grund haben, von Goethe je das zu lernen, was ihnen fehlt.

Daß diese Ergänzung des christlichen Idealismus durch einen gesunden Realismus von dem transscendenten Supranaturalismus des altkirchlichen und mittelalterlichen Christenthums ziemlich weit abliege, das muß ohne Weiteres zugestanden werden, und insofern können wir es wohl verstehen, wenn Goethe sich oft, auch noch in der späteren Periode, als „Heiden" bezeichnet. Aber sollte dieser realistische, natur- und weltfreundliche Sinn Goethe's auch dem protestantischen Christenthum fern stehen? Oder sollte er nicht vielleicht in direkter Fortsetzung der Linie liegen, die in der Reformation eingeschlagen wurde, die zumal in den klassischen Reformationsschriften Luther's ihren urbildlichen Ausdruck erhalten hat? Dürfen wir nicht ein Zeichen tiefgehender Wahlverwandtschaft zwischen dem großen Dichter und dem großen Reformator darin erkennen, daß jener so oft und immer in Ausdrücken warmer Verehrung auf diesen zu

sprechen kommt? „Wir wissen gar nicht", fährt er im obigen Gespräch nach einigen scharfen Bemerkungen über katholisches Kirchen- und Satzungswesen fort, „wir wissen gar nicht, was wir Luthern und der Reformation im Allgemeinen alles zu danken haben. Wir sind frei geworden von den Fesseln geistiger Bornirtheit, wir sind in Folge unserer fortwachsenden Cultur fähig geworden, zur Quelle zurückzukehren und das Christenthum in seiner Reinheit zu fassen. Wir haben wieder den Muth, mit festen Füßen auf Gottes Erde zu stehen und uns in unserer gottbegabten Menschennatur zu fühlen. Mag die geistige Kultur nun immer fortschreiten, mögen die Naturwissenschaften in immer breiterer Ausdehnung und Tiefe wachsen und der menschliche Geist sich erweitern, wie er will, über die Hoheit und sittliche Kultur des Christenthums, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet, wird er nicht hinauskommen! Je tüchtiger aber wir Protestanten in edler Entwicklung voranschreiten, desto schneller werden die Katholiken folgen. Sobald sie sich von der immer weiter um sich greifenden großen Aufklärung der Zeit ergriffen fühlen, müssen sie nach, sie mögen sich stellen, wie sie wollen, und es wird dahin kommen, daß endlich Alles nur eins ist. Auch das leidige protestantische Sektenwesen wird aufhören und mit ihm Haß und feindliches Ansehen zwischen Vater und Sohn, zwischen Bruder und Schwester. Denn sobald man die reine Lehre und Liebe Christi, wie sie ist, wird begriffen und in sich eingelebt haben, so wird man sich als Mensch groß und frei fühlen und auf ein bischen so und so im äußeren Cultus nicht mehr sonderlichen Werth legen. Auch werden wir alle nach und nach aus einem Christenthum des Worts und Glaubens immer mehr zu einem Christenthum der Gesinnung und der That kommen."

Mit diesem echtprotestantischen Wort könnten wir diese Darstellung von Goethe's religiöser Weltanschauung schließen. Doch mögen wir vom Denker nicht scheiden, ohne auch noch beim Dichter mit einem flüchtigen Blick uns umzuschauen nach Verkörperungen seines religiösen Ideals. Das „Christenthum der Gesinnung und der That", zu welchem wir immer mehr kommen sollen, hat uns Goethe in seinen zwei bedeutendsten dramatischen Gestalten vor die Augen geführt. Was ist Iphigenie anders als die Verkör-

perung jenes Christenthums der Gesinnung, welches Jesus meinte, da er sagt: „Selig, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen!“ Sie ist die reine hohe Seele, die durch die göttliche Macht der Wahrheit und Güte der Barbaren rohe Sitten sänftigt, des Bruders schuld- und fluchbeladenes, verdüstertes und verstörtes Gemüth heilt und versöhnt, der Männer stolzen Trotz erweicht und die erhobenen Waffen ihrer Hand entwindet, mit all dem endlich der Götter Rathschluß erfüllt und den alten Fluch ihres Geschlechts entsühnt. So stellt uns Iphigenie die echt christliche Idee dar, daß der reine und gute Mensch ein göttliches Werkzeug ist, von welchem eine erlösende und heilende Wirkung auf die in Schuld und Wahn verstrickte Welt ausgeht. Im „Faust“ aber entrollt der Dichter das Bild der strebenden und irrenden, kämpfenden und siegenden Menschheit; er schildert den Menschen, wie ihm beim stolzen Ikarusflug nach dem Ziele der Gottähnlichkeit die Schwingen versagen, wie die irdische Schwere und Schwäche ihn fallen läßt in Irrthum und Schuld; aber er zeigt auch, wie es eine Erhebung vom Fall, eine Erlösung von den Zauberbanden des finstern Geistes gibt durch die Mächte des Guten: durch die thätige Liebe, die im Dienst der Menschheit immer strebend sich bemüht, und die darum auch erlöst werden kann durch die vergebende Liebe, die von oben Theil nimmt am Streben jedes edlen Gliedes der Geisterwelt. Sünde und Gnade — zwischen diesen beiden Polen des christlichen Mysteriums bewegen sich auch die beiden Tagewerke des Mysterienspieles „Faust“. — Es ist die Weltanschauung des Christenthums, in welche der Dichter wie der Denker Goethe mehr und mehr sich eingelebt hat.

---

5. Novalis und die Romantik*).

Emancipation des ganzen Menschen mit der ungetheilten Einheit seiner Kräfte vom Despotismus eines abstrakten und flachen Verstandes und Wiedereinsetzung des unmittelbaren Gefühls und der genialen

*) Haym, die romantische Schule. Berlin 1870.

produktiven Phantasie in ihre unveräußerlichen Rechte: das war es gewesen, wofür die Sturm- und Dranggeister der siebziger Jahre, ein Hamann voran, geeifert und gekämpft hatten. Auch Herder, Goethe und Schiller hatten in dieser Bewegung ihren Ausgangspunkt gehabt. Aber bei ihnen hat der wilde gährende Most zum reinen und duftigen Geist edelster Humanität sich abgeklärt. In der Geschichte des ganzen menschlichen Geisteslebens, in Dichtung, Sprache, Sitte und Religion aller Völker und Zeiten hat Herder die unendlich mannigfaltige Gottesoffenbarung gefunden, nach welcher seine allseitig empfängliche Natur verlangte, die seinem reproduktiven Schaffenstrieb den Stoff lieferte. Goethe hat, wie wir sahen, in dem Studium der Natur und Spinoza's jene stille entsagende Einkehr gelernt, in welcher des Jugendmuthes „heißes Wünschen, wildes Wollen" sich legte und mittelst der liebenden Erkenntniß der ewigen Gottesordnung in der Welt der männlich gereifte Sinn sich auch in die Ordnung der Sitte und Pflicht zu fügen und das eigene Leben zum Ebenmaß sittlicher Schönheit zu gestalten vermochte. Was für Goethe die Schule Spinoza's und der Natur, das war für Schiller die Zucht der Kant'schen Philosophie, deren scharfes Denken und ernstes Fordern der ausschweifenden zuchtlosen Phantasie die wohlthätigen Zügel anlegte, ohne doch ihre Produktivität zu lähmen; indem er die Würde des sittlichen Geistes mit der Anmuth der schönen Seele zu verbinden strebte, traf er mit Goethe auf demselben Wege zusammen, der beide zu der schönen Welt der Griechen führte, in deren Götter- und Menschenidealen sie die volle schöne Menschlichkeit zu finden glaubten, nach welcher sie in der umgebenden Wirklichkeit vergebens suchten.

So hatte sich das Strebeziel der Sturm- und Dranggeister, den ganzen Menschen in der Totalität seiner vereinzelten Kräfte zur Geltung zu bringen und zur Wahrheit zu machen, in dem klassischen Idealismus von Goethe und Schiller geläutert zwar, aber auch verengt, vergeistigt zwar, aber auch der Wirklichkeit aristokratisch entfremdet. Aber berechtigte Richtungen pflegen in der Geschichte niemals eher zur Ruhe zu kommen, als bis sie sich ganz ausgelebt, ihr Recht zur vollen Geltung gebracht haben, was denn der widerstrebenden Wirklichkeit gegenüber nie ohne energische Einseitigkeit, ohne provokatorische Schärfe abgeht. So hat denn auch der Geist der Geniali-

tätsepoche im klassischen Idealismus um so weniger zur Ruhe kommen können, je vornehmer dieser vor der rohen Wirklichkeit sich in das „Reich der Schatten" zurückzog. Dem gegenüber war es ganz natürlich, daß der genialische Drang in einer zweiten Generation neu auflebte und seinen Ansturm gegen Alles, was Aufklärung und Philisterthum, was Vernunft und Regel, was Zucht und Sitte hieß, neu begann, und zwar noch viel paradoxer, einseitiger und leidenschaftlicher, weil viel weniger naiv, weil viel reflektirter, gelehrter, selbstbewußter, als in der ersten Generation. So entstand „die romantische Schule" als Fortsetzung der Genialitätsepoche und Rückschlag ihres ursprünglichen Geistes ungebundener innerlicher Subjektivität gegen die ästhetische und ethische Gebundenheit des klassischen Idealismus. Die Romantik begnügte sich nicht mehr damit, nur in der Dichtung aus der Wirklichkeit zum Ideal zu fliehen: sie will auch das Ideal in die Wirklichkeit einführen, aber, wohlverstanden, sie will dieß nicht etwa auf dem vernünftigen Weg der langen, mühseligen Vermittlung, des Arbeitens in Wissenschaft, Staat, Gesellschaft, sondern — und darin besteht eben das Verkehrte und Ungesunde dieser Richtung — sie will unmittelbar ihre Ideale verwirklicht, das Leben dem Ideal der dichtenden Phantasie angepaßt sehen, und glaubt daher kurzerhand aus der poetischen Willkür der Phantasie das beherrschende Gesetz des Lebens wie des Denkens machen zu dürfen. Das Prinzip der Romantik ist insofern nichts anderes als die Verabsolutirung der Phantasie, die eben damit zur Phantastik wird, weil sie die Gesetze und Bedingungen der Wirklichkeit keck überspringt und nur ihre subjektive Willkür und Laune gelten läßt. Auf dem Gebiete der Kunst führte dieß Prinzip zum neuen Umsturz der eben erst durch die Klassiker begründeten Tradition, zu neuer Verwilderung, Zucht- und Planlosigkeit; an die Stelle der klaren, plastisch bestimmten, zweckvoll harmonischen Formen des Klassicismus trat wieder das Unbestimmte und Unfaßbare, das Verschwommene und Verfließende, das Barocke und Bizarre, das Mystische und Magische. Daher die Vorliebe für das Mittelalter mit seinem Helldunkel, mit dem schillernden Dämmerschein seiner Mischung von Gemüthstiefe und Rohheit, von Naivität und Reflexion, mit seinen sinnigen Volkssagen, Märchen und Legenden, mit der stolzen Pracht und dem geheimnißvollen Dunkel seiner Kirchen, mit der trotzigen

Kraft und kindlichen Treue seiner Ritter, mit der heiligen Begeisterung und phantastischen Abenteuerlichkeit seiner Kreuzzüge, kurz mit all jenem Ueberfluß an Kraft und Mangel an Klarheit, wie er dem Jugendzeitalter des christlichen Europa eigenthümlich war. Uebrigens blieb die Vorliebe der Romantik für das mittelalterliche Wesen nicht bei bloßer poetischer Bewunderung stehen, sondern nahm auch, entsprechend dem Grundsatz, daß die Poesie das Leben beherrschen müsse, eine sehr praktische Wendung.

„Mondbeglänzte Zaubernacht,
Die den Sinn gefangen hält,
Wunderbare Märchenwelt,
Steig auf in der alten Pracht!"

so sang Tieck, der vorzügliche Vertreter der romantischen Poesie; und sein Wunsch hat sich ja nicht bloß in der Poesie, sondern auch im Leben, in der ganzen rückläufigen Bewegung von Staat, Kirche und Gesellschaft während der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts nur zu sehr erfüllt.

Die Phantastik der ungebundenen Subjektivität wird auf sittlichem Gebiet zum zuchtlosen Libertinismus, auf religiösem zum gedankenlosen Mysticismus, welche beide aber durch natürliche Dialektik in ihr Gegentheil, den absoluten Positivismus umschlagen. Dafür ist die romantische Schule das klassische Beispiel. Die beiden Schlegel erklärten die „Ironie" d. h. den Uebermuth des rein auf sich selbst gestellten Ich, das über alles Objektive sich erhebt, und die ganze Welt und zuletzt sich selbst zum Narren hält, für die höchste Weisheit; alle Sitte und Gesittung galt ihnen als Plattheit, der „Cynismus" als die wahre höhere Sittlichkeit; während sie frech genug waren, sich über „den bleiernen moralischen Schiller" lustig zu machen, priesen sie ihre Parteigenossen und sich selbst in dünkelhaftester Verblendung als die Messiasse einer neuen Geistesepoche. In dem elenden Roman „Lucinde" hat sich der übermüthigste dieser Gesellen, Friedrich Schlegel, ein seiner würdiges Denkmal gesetzt. Später wurde er dann katholisch. „Sowohl bei ihm als bei Andern", bemerkt Baur*) dazu trefflich, „war dieser Schritt die Folge davon, daß die Ungebundenheit und sinnliche Genußsucht, die den Ro-

*) Kirchengeschichte des 19. Jahrh., S. 59.

mantikern praktisch und theoretisch für die höchste Lebenspoesie galt, zuletzt nur mit einem solchen Zerfall ihres geistigen Wesens enden konnte". Ueberhaupt aber erklärt sich der romantische Zug zum Katholicismus daraus, „daß eine so abstrakte Innerlichkeit und Subjektivität in ihrer Ueberspannung zuletzt nur in ihr Gegentheil, eine um so konkretere Realität umschlagen konnte".

Den Schritt auf's religiöse Gebiet hat die Romantik in Friedrich von Hardenberg (genannt Novalis) und Schleiermacher vollzogen, welche beide durch ihre Herkunft aus herrnhutischen Kreisen dazu prädestinirt waren, die Strömung der weltlichen Bildung, der idealistischen Philosophie und Poesie auf's religiöse Leben überzuleiten und zur Neubelebung des kirchlich erstarrten Protestantismus fruchtbar zu machen. Freilich ist dieß nur dem Letztgenannten wirklich gelungen, der von der Romantik zwar ausgegangen ist, aber — Dank seiner kritischen Verstandesschärfe und sittlichen Mannhaftigkeit — sich später weit über sie erhoben hat, daher wir ihn hier übergehen, um erst im nächsten Abschnitt eingehender uns mit ihm zu beschäftigen.

Novalis ist, wo nicht der treueste, doch gewiß der liebenswürdigste Vertreter der romantischen Richtung nach ihren schwachen wie starken Seiten. Eine tief gemüthvolle und reich poetisch angelegte Natur, hat er die ersten für's Leben entscheidenden Eindrücke als junger Student in Jena von Schiller empfangen, an welchen er sich sofort mit der ganzen glühenden Begeisterung, welcher sein warmes Herz fähig war, angeschlossen hat. Einige Jahre später lernte er Fichte kennen und fand in dessen Philosophie die Grundlage seiner Weltanschauung und zugleich die moralische Kraft zur Ueberwindung des schweren Schlags, der ihn durch den Tod einer heißgeliebten Braut traf. Die elegisch-religiöse Richtung auf die jenseitige Welt, welche sich infolge dieser schmerzvollen Erfahrung seines Gemüthes bemächtigte, verband sich nun bei Novalis mit dem transscendentalen Idealismus Fichte's und dem poetischen Idealismus Schiller's zu einer ganz einzigartigen Mischung von philosophisch-religiös-poetischem Mysticismus, den er selber sehr treffend als „magischen Idealismus" bezeichnete. Auch ihm, wie Fichte, ist das Ich die absolute schöpferische Kraft; aber dieses Ich ist bei Novalis nicht mehr, wie bei Fichte, der reine Vernunftwille, der sich in der sittlichen Welt-

ordnung objektivirt, sondern die reine Phantasie, welche sich die Zauberkraft zutraut, die Märchenwelt ihrer Imagination an die Stelle der gemeinen Welt der Wirklichkeit setzen zu können. Er glaubt, daß wir, wie schon unser Eintritt in dieses irdische Dasein von unserem Willensentschluß abhängig gewesen sei, so auch wieder durch bloße innere Willensrichtung auf dieses Ziel unseren Tod herbeiführen können, und daß auch die Fortsetzung unseres Flugs in anderen Sphären nur von der unwandelbaren Richtung unseres freien Willens abhänge. Aber auch alle gegenwärtige Erfahrung ist ihm Magie und nur magisch erklärbar, alle Ueberzeugung beruht ihm auf Wunderwahrheit, alles Wissen ist Glauben und alles Glauben wunderthätiges Wollen; der magische Idealist ist derjenige, der ebensowohl die Gedanken zu Dingen, wie die Dinge zu Gedanken machen kann und beide Operationen in seiner Gewalt hat. Daß dieser Mysticismus doch nur der in's Phantastische potenzirte ethische Idealismus Fichte's ist, verräth sich freilich immer wieder in gelegentlichen Aussprüchen von tiefer und reinsittlicher Wahrheit. Z. B.: „Mit der richtigen Bildung unseres Willens geht auch die Bildung unseres Könnens und Wissens fort. In dem Augenblick, wo wir vollkommen moralisch sind, werden wir Wunder thun können, d. h. wo wir keine thun wollen, höchstens moralische. Der Wunder höchstes ist eine tugendhafte Handlung, ein Aktus der freien Determination. Liebe ist der Grund der Möglichkeit der Magie. Die Liebe wirkt magisch . . . Es steht bei uns, das Leben wie eine schöne genialische Täuschung, wie ein herrliches Schauspiel zu betrachten, so daß wir schon hier im Geist in absoluter Lust und Ewigkeit sein können . . . Nach Innen geht der geheimnißvolle Weg; in uns oder nirgends ist die Ewigkeit mit ihren Welten, die Vergangenheit und Zukunft." Aber dieser ethische Idealismus schlägt nun eben doch bei Novalis immer wieder in's eigentlich Magische um; er bleibt nicht bei den moralischen Wundern, bei der moralischen Herrschaft des Willens über den Körper, über das Leben und die Welt stehen, sondern er macht daraus im Handumkehren eine Zauberkraft des Genius, für welche die menschliche und die äußerliche Natur zur schrankenlosen und bedingungslosen freien Verfügung stehen soll; daß zur Zeit unser Geist noch in seinem äußeren Handeln unter den Gesetzen der Natur, der Mechanik z. B. stehe, erscheint ihm als ein

unnatürliches und nur zeitlich bestehendes, künftig aufzuhebendes Verhalten u. dgl.

In diesem „magischen Idealismus" liegt nun auch der springende Punkt für die religiöse Weltansicht von Novalis*). Das geniale Ich, das durch seine sittliche Kraft, durch sein Herz, seine Liebe, aber auch durch seine Phantasie wunderthätig ist, erweitert sich ihm zum absoluten Ich, das erst „das wahre Ich" ist, von welchem unser sogenanntes Ich nur ein Abglanz ist. Dieses „Ich höherer Art" verhält sich zum Menschen, wie der Mensch zur Natur oder der Weise zum Kinde. Der Mensch sehnt sich, ihm gleich zu werden, wie er das Nichtich sich gleich zu machen sucht. Für das große Ich ist das gewöhnliche Ich und das gewöhnliche Du nur Supplement; wir sind noch gar nicht Ich, wir können und sollen aber Ich werden, wir sind Keime zum Ich-Werden. Wir sollen Alles in ein Du, in ein zweites Ich verwandeln, nur dadurch erheben wir uns selbst zum großen Ich, das Eins und Alles zugleich ist. Dieses ist es, von welchem wir in allen höheren Ideen und genialen Inspirationen Offenbarungen empfangen und mit welchem wir in eigentlichem Verkehr, in wechselseitiger Berührung stehen. Sofern nun das göttliche Ich sich uns unmittelbar in unserem Herzen, als ideale Empfindung, als Liebe zu erfahren gibt und von uns als das Urbild unseres eigenen idealen Wesens angeschaut wird, so kann Novalis geradezu sagen, die Religion entstehe, indem das Herz, als das „religiöse Organ", abgezogen von allen einzelnen wirklichen Gegenständen, sich selbst empfinde, sich selbst zu einem idealischen Gegenstand mache; alle absolute Empfindung sei religiös, alle unsere Neigungen scheinen nichts als angewandte Religion zu sein, denn alle einzelnen Neigungen vereinigen sich in Eine, deren wunderbares Objekt ein höheres Wesen, eine Gottheit ist, daher echte Gottesfurcht alle Empfindungen und Neigungen umfaßt. Scheint in solchen Aeußerungen Novalis genau mit Schleiermacher's Reden über Religion zusammenzustimmen, so deutet er ein andermal doch auch wieder eine bemerkenswerthe Abweichung von jenem an: Schleiermacher habe eine Art von Kunstreligion verkündet, beinahe eine Religion wie die des Künstlers, der die Schönheit und das

*) Da er sie nirgends im Zusammenhang entwickelt hat, so muß sie aus einzelnen Stellen der „Fragmente" (III. Abschnitt: „Moralische Ansichten") zusammengestellt werden (Schriften II, 172 ff.).

Ideal verehre; aber künstlerische Virtuosität könne in der Religion nicht stattfinden, weil sie auf Liebe beruhe, Liebe aber frei sei und gerade das Aermste und Hülfsbedürftigste am liebsten wähle. Lieblose Naturen sind auch irreligiös. Gott nimmt sich der Armen und Sünder am liebsten an; auch Gott müssen wir, um ihn zu lieben, hülfsbedürftig denken; „Mitleid mit der Gottheit" bezeichnet er geradezu als die religiöse Aufgabe und unendliche Wehmuth als den Charakter der Religion. — Man kann diese Differenz vielleicht so formuliren: Schleiermacher und Novalis setzen beide die Religion in die Empfindung, aber jener versteht darunter wesentlich die ästhetische Empfindung, wie sie der ruhenden Anschauung entspricht, Novalis dagegen die praktische Empfindung, wie sie Affektion des Triebes ist und daher theils moralischen, theils pathologischen Charakter hat; Schleiermacher's religiöse Empfindung ist wesentlich Spinoza's intellektuelle Gottesliebe, bei Novalis ist sie hingegen theils das moralische Gefühl Fichte's, theils das nächstverwandte pathologische Gefühl Feuerbach's und Schopenhauer's. Dem entspricht es ganz, wenn Novalis als das Organ der religiösen Weltansicht den „Moralsinn" bezeichnet, wenn er verlangt, daß das System der Moral System der Natur werde, wenn er endlich vom Gottesbegriff sagt, er sei „ein gemischter Begriff, aus der Vereinigung aller Gemüthsvermögen mittelst einer moralischen Offenbarung entstanden". Diesen (übrigens vortrefflichen) Satz würde Schleiermacher nicht ebenso haben sagen können, wohl aber Fichte.

Hingegen ist wieder ganz Schleiermacherisch der Gedanke, welcher Novalis' Ansicht von der Religionsgeschichte zu Grunde liegt: daß der Mensch mit der Gottheit nicht unmittelbar in Verhältniß stehen könne, sondern ein Mittelglied bedürfe, das ihn mit ihr verbinde, daß zu einem solchen Mittler oder Organ der Gottheit Alles und Jedes erhoben werden könne, die Wahl des bestimmten aber für den Charakter einer Religion maßgebend sei. Je selbständiger der Mensch werde, desto mehr vermindere sich die Quantität des Mittelglieds, während seine Qualität sich verfeinere und die Verhältnisse zu ihm mannichfacher und gebildeter werden: Fetische, Gestirne, Thiere, Helden, Götzen, Götter, Ein Gottmensch. Nicht sowohl von der Beschaffenheit des Mittlers an sich, als vielmehr von unserer Ansicht desselben, unserem Verhältniß zu ihm hänge das Wesen einer Religion

ab. Wie es Irreligion sei, gar keinen Mittler anzunehmen, so sei es Götzendienst im weiteren Sinn, den Mittler für Gott selber anzusehen. Zwischen beiden in der Mitte liege die wahre Religion, „die jenen Mittler als Mittler annimmt, ihn gleichsam für das Organ der Gottheit hält, für ihre sinnliche Erscheinung." Die wahre Religion theilt sich aber nach Novalis' eigenthümlicher Bemerkung selber wieder in Pantheismus und Monotheismus; unter jenem versteht er die Idee, „daß Alles Organ der Gottheit, Mittler sein könne, indem ich es dazu erhebe"; unter diesem dagegen den Glauben, „daß es nur Ein solches Organ in der Welt für uns gebe, das allein der Idee eines Mittlers angemessen sei und wodurch Gott allein sich vernehmen lasse, welches ich also zu wählen durch mich selbst genöthigt werde". So unverträglich beide zu sein scheinen, so lasse sich doch ihre Vereinigung bewerkstelligen, wenn man den monotheistischen Mittler zum Mittler der Mittelwelt des Pantheismus mache und diese gleichsam durch ihn centrire, so daß beide einander, jedoch auf verschiedene Weise, nothwendig machen. Darin also sieht Novalis das Ziel der Religionsgeschichte, daß das christliche Einmittlerthum sich durch das antike Vielmittlerthum ergänze und letzteres in jenem seinen beherrschenden Mittelpunkt finde; er berührt sich darin nahe mit Goethe, der ebenfalls Gott erkennen will, wo und wie er sich offenbare, und in Christus zwar die höchste sittliche Offenbarung Gottes findet, daneben aber doch auch die Offenbarung in der Natur und allgemeinen Geschichte, in Sonne und Sternen, in Helden und Weisen nicht übersehen will.

Von der griechischen Religion sagt Novalis, daß sie Kunstreligion gewesen, aus dem Kunstsinn habe sich die Religion dieses Volkes erzeugt und in der Kunst habe es die Offenbarung der Gottheit vernommen; damit scheint ihm ein aristokratischer Zug dieser Religion zusammenzuhängen, sofern ihre Mythologie nur für die gebildeteren Menschen zu sein scheine. Das Christenthum hingegen zeichnet sich nach Novalis durch seine demokratische Popularität aus, denn es geht vom gemeinen Mann aus und beseelt die große Majorität der Beschränkten auf Erden, es nimmt den bloßen guten Willen im Menschen in Anspruch und legt nur auf diese seine eigentliche Natur ohne alle (intellektuelle) Ausbildung Werth. Gerade der Sünder und Elenden nimmt es sich am meisten an, die Sünde ist der größte

Reiz für die Liebe der Gottheit; Vernichtung der Sünde, dieser alten Last der Menschheit, und alles Glaubens an Buße und Sühnung ist durch die christliche Offenbarung bewirkt worden. In Christus, dem großen Märtyrer unseres Geschlechts, ist das Märtyrerthum überhaupt geheiligt worden; seine Geschichte ist ebenso gewiß ein Gedicht wie eine Geschichte, sie ist ein echtes, welthistorisch symbolisches Schauspiel, tragisch und doch zugleich unendlich mild. Auch mit einem Märchen hat die heilige Geschichte Aehnlichkeit: anfänglich eine Bezauberung (Sünde), dann die wunderbare Versöhnung, die Erfüllung der Verwünschungsbedingung u. s. w. Der heilige Geist ist mehr als die Bibel, er soll unser Lehrer des Christenthums sein, nicht todter, irdischer, zweideutiger Buchstabe. Jede Predigt ist eine Inspirationswirkung, sie muß und kann nur genialisch sein, sie darf nicht zur monotonen Betrachtung Gottes oder Jesu werden, sondern sie soll „pantheistisch" (im obigen Sinn) sein d. h. angewandte, individuelle Religion enthalten. Unter Menschen muß man Gott suchen; in den menschlichen Begebenheiten, Gedanken und Empfindungen offenbart sich der Geist des Himmels am hellsten. In gottesdienstlichen Versammlungen sollte Jeder aufstehen und aus dem Schatze seiner Erfahrungen göttliche Geschichte den Andern mittheilen; diese religiöse Aufmerksamkeit auf die Sonnenblicke der andern Welt ist ein Hauptерforderniß des religiösen Menschen. Wie man Alles zum Gegenstand eines Epigramms machen kann, so kann man auch Alles in einen Spruch, ein religiöses Epigramm, in Gottes Wort verwandeln. Aufmerksamkeit auf Gott und Achtsamkeit auf jene Momente, wo der Strahl einer himmlischen Ueberzeugung und Beruhigung in unsere Seelen einbricht, ist das Wohlthätigste, was man für sich und seine Lieben haben kann. Eben in diesem Wahrnehmen von Wirkungen einer höheren Welt besteht der wahre Glaube, der daher immer wunderbar und wunderthätig ist.

Die Religion in diesem Sinn findet nun freilich Novalis am wenigsten im gegenwärtigen kirchlichen Christenthum. „Noch ist keine Religion; man muß eine Bildungsschule echter Religion erst stiften", sagt er im engen Anschluß an die Schleiermacher'schen Reden, in welchen er auch den Flügelschlag eines neuen religiösen Geistes wahrnimmt. Aber — und dieß ist nun wieder höchst bezeichnend für den poetisch kritiklosen Mysticismus des „magischen Idealisten" Novalis

gegenüber dem kritischen Idealisten Schleiermacher — das unmittelbare Vorbild für das Zukunftsideal der Religion findet er im mittelalterlichen Katholicismus! Um dessen Verherrlichung dreht sich der größere Theil des Aufsatzes: „Die Christenheit oder Europa“ (1799), welcher ursprünglich für das Schlegel'sche „Athenäum“ bestimmt war, auf Goethe's Wunsch aber unterdrückt wurde und erst in die vierte Auflage von Novalis' Werken Aufnahme fand*). Er ist mit seiner unglaublich naiven Kritiklosigkeit, seiner provocirenden Geringschätzung der gesunden Vernunft, seinem fortwährenden Schaukeln zwischen Köhlerglauben und moderner Bildung, ja kecker Freigeisterei — mit all' dem ist er nicht bloß für Novalis, sondern für den religiösen Standpunkt oder auch die Standpunktlosigkeit der Romantik überhaupt so ungemein charakteristisch, daß wir etwas näher darauf eingehen müssen.

Es waren, so fabulirt hier Novalis, schöne glänzende Zeiten, wo Europa Ein christliches Land war, von Einer Christenheit bewohnt, von Einem großen gemeinschaftlichen Interesse verbunden, wo Ein Oberhaupt die großen politischen Kräfte lenkte und vereinigte. Kindliches Zutrauen knüpfte die Menschen an die Geistlichen, diese auserwählten, mit wunderbaren Kräften ausgerüsteten Männer, die wie Kinder des Himmels mannigfachen Segen verbreiteten. Unter ihrer Obhut konnte man alle Stürme gering schätzen und auf sichere Landung am wahren Vaterland rechnen. Friede ging von ihnen aus; sie predigten nichts als Liebe zu der heiligen, wunderschönen Frau der Christenheit, die mit göttlichen Kräften versehen, jeden Gläubigen aus den schrecklichsten Gefahren zu retten bereit war. An den Reliquien der Heiligen offenbarte sich die göttliche Güte und Allmacht durch herrliche Wunder und Zeichen. Zu besonders gnadenreichen Bildern und Gräbern eilten die Menschen aus allen Gegenden mit ihren Gaben und brachten als himmlische Gegengeschenke Seelenfrieden und Leibesgesundheit zurück. — Mit Recht widersetzte sich das weise Oberhaupt der Kirche frechen Ausbildungen menschlicher Anlagen auf Kosten des heiligen Sinns und unzeitigen gefährlichen Entdeckungen im Gebiete des Wissens. Rom war Jerusalem, die heilige Residenz der göttlichen Regierung auf Erden geworden. Wie wohlthätig, wie angemessen der inneren Natur des Menschen diese Regie-

*) W. I, S. 189—208.

rung war, zeigte das gewaltige Emporstreben aller andern menschlichen Kräfte, die harmonische Entwicklung aller Anlagen, die ungeheure Höhe, die Einzelne in Wissenschaften und Künsten erreichten, der überall blühende Handelsverkehr u. s. w. — Mit diesem Lichtbild des katholischen Mittelalters kontrastirt dann das düstere Bild des Protestantismus, wie Novalis ihn versteht. Die große innere Spaltung der Reformation, dieser „gewaltsamen Insurrektion" erscheint ihm als ein merkwürdiges Zeichen der Schädlichkeit der Kultur für den Sinn des Unsichtbaren, der durch sie zwar nicht vernichtet, aber getrübt und gelähmt wird. Die Insurgenten schafften zwar verderbliche Satzungen ab und führten löbliche Dinge ein, aber sie rissen sich frevelnd aus dem allgemeinen christlichen Verein los, in welchem und durch welchen doch allein echte dauernde Wiedergeburt möglich war. Luther hat nach Novalis' Urtheil das Christenthum überhaupt willkürlich behandelt, seinen Geist verkannt, einen andern Buchstaben und eine andere Religion eingeführt, nehmlich die Allgemeingültigkeit der Bibel, wodurch die Philologie in die Religionsangelegenheit gemischt und dem heiligen Geist die freie Belebung und Offenbarung unendlich erschwert wurde. Daher zeigt auch die Geschichte des Protestantismus nach Novalis' Meinung keine herrlichen großen Erscheinungen des Ueberirdischen mehr; nur sein Anfang glänzt durch ein vorübergehendes Feuer des Himmels, aber bald nachher vertrocknet der heilige Sinn bemerklich, das Weltliche gewinnt die Oberhand, die irreligiöser Weise in Staatsgrenzen eingeschlossene Religion verliert ihren großen kosmopolitischen, friedestiftenden Einfluß, kurz: „mit der Reformation war's um die Christenheit gethan, von nun an war keine mehr vorhanden!" Als ein wahres Glück erscheint unserem Romantiker unter solchen Umständen das Aufkommen des Jesuiten-Ordens, welchen er als eine wahre Mustergesellschaft nicht genug bewundern kann. Um so verwerflicher dagegen ist ihm die aus dem Mündigwerden der Nationen hervorgehende „moderne Denkart", die man Philosophie oder Aufklärung nenne, die aber in ihrer Wurzel Religionshaß sei, der sich natürlich und folgerecht auf alle Gegenstände des Enthusiasmus ausdehne, Phantasie und Gefühl, Sittlichkeit und Kunstliebe, Zukunft und Vorzeit verketzere, die schöpferische Musik des Weltalls zum einförmigen Klappern einer ungeheuren Mühle mache, jede Spur des Heiligen

vertilge, die Welt alles bunten Schmucks entkleide, Gott zum müßigen Zuschauer eines großen rührenden Schauspiels der Gelehrten mache 2c. — Aber eben die Begebenheiten, welche, aus diesem modernen Unglauben erwachsen, den Untergang der Religion zu vollenden drohten (die französische Revolution und ihre Folgen) sind nach Novalis' Ueberzeugung die günstigsten Zeichen ihrer Regeneration geworden. „Wahrhafte Anarchie ist das Zeugungselement der Religion. Aus der Vernichtung alles Positiven hebt sie ihr glorreiches Haupt als neue Weltstifterin empor."

Und nun, da er in seinem Geschichtsbild an der neuesten genialisch-romantischen Reaktion gegen die Aufklärung angekommen ist, siehe, da verwandelt sich der Lobredner des Mittelalters und des Jesuitismus plötzlich in den ebenso begeisterten Herold aller idealen Bildungsinteressen! In Wissenschaften und Künsten, so rühmt er, wird man eine gewaltige Gährung gewahr. Unendlich viel Geist wird entwickelt. Aus neuen frischen Fundgruben wird gefördert. Nie waren die Wissenschaften in besseren Händen. Eine Vielseitigkeit ohne Gleichen, eine wunderbare Tiefe, eine glänzende Politur, vielumfassende Kenntnisse, reiche, kräftige Phantasie finden sich oft kühn gepaart. Sind auch alles vorerst nur Andeutungen, so verrathen sie doch dem historischen Blick den Anfang einer neuen Menschheit, das Nahen einer neuen goldenen Zeit mit dunklen unendlichen Augen, einer prophetischen, wunderthätigen und wundenheilenden, tröstenden und ewiges Leben entzündenden Zeit, einer großen Versöhnungszeit und eines Heilandes, der unter zahllosen Gestalten, als Brot und Wein, als Liebe und Luft, als Wort und Gesang, als Tod sogar den Gläubigen vernehmbar werden solle. Von dieser erfreulichen Höhe aus wird dann auch die Aufklärung wieder milder beurtheilt; ihr Wahn erscheint jetzt als nützliches Mittel zur höheren Wahrheit; die Anachoreten in den Wüsten des Verstandes, die Philanthropen und Encyklopädisten', werden eingeladen zur friedenstiftenden Loge, um den Bruderkuß zu empfangen; sie sollen nur abstreifen das graue Netz ihrer Verstandesansicht und mit junger Liebe die Wunderherrlichkeit der Natur, der Geschichte und der Menschheit anschauen. Als Mystagog aber zu diesen neuen Weihen wird ihnen ein Bruder empfohlen, „der einen neuen Schleier für die Heilige (Religion) gemacht, der ihren himmlischen Gliederbau

anschmiegend verräth und doch sie züchtiger als ein anderer verhüllt" — es ist Schleiermacher, in dessen „Reden" Novalis „den gewaltigen Flügelschlag eines vorüberziehenden englischen Herolds" vernimmt.

Die verjüngte Religion der nahenden Epoche, welche Novalis weissagt, ist nun freilich von außerordentlicher Weitherzigkeit; sie umfaßt die Freude an aller Religion, den Glauben an das Mittlerthum überhaupt als an die Allfähigkeit alles Irdischen, Wein und Brot des ewigen Lebens zu sein, neben dem Glauben an Christus, seine Mutter und die Heiligen. Es ist gleichviel, welche dieser „Gestalten des Christenthums" man wähle, um Christ und Mitglied einer einzigen, ewigen, unaussprechlich glücklichen Gemeinde zu werden. Aus dem Schooße eines ehrwürdigen europäischen Consiliums wird die Christenheit aufstehen und das Geschäft der Religionserweckung nach allumfassendem göttlichem Plan betreiben. Keiner wird dann mehr protestiren gegen christlichen und weltlichen Zwang, denn das Wesen der Kirche wird echte Freiheit sein und alle nöthigen Reformen werden unter der Leitung derselben als friedliche und förmliche Staatsprozesse betrieben werden. Alle nach dem Ueberirdischen durstigen Seelen wird diese allgemeine sichtbare Kirche in ihren Schooß aufnehmen; aber auch für die Völkerwelt wird sie die Friedensstifterin werden, denn nur eine geistliche Macht, die weltlich und überirdisch zugleich ist, kann die Aufgabe lösen, die streitenden weltlichen Kräfte mit einander in's Gleichgewicht zu setzen. Da werden die Völker Europas, ihres fürchterlichen Wahnsinns inne geworden, zu den verlassenen Altären besänftigt zurückkehren und die heilige Zeit des ewigen Friedens wird anbrechen, wo das neue Jerusalem (Rom) die Hauptstadt der Welt sein wird!

Was sollen wir sagen zu dieser Geschichtsphilosophie der Romantik, die so viel Geist und Gemüth mit noch viel mehr Phantastik und Sophistik verbindet, die das Mittelalter preist und den Jesuitismus lobt, die Reformation als Insurrektion und Abfall, die moderne Bildung als Religionshaß und Anarchie verurtheilt, und dann doch wieder den kühnsten Aufschwung des modernen Geistes in Wissenschaft und Kunst verherrlicht, der dem mittelalterlichen Gespensterglauben ein Ende gemacht und die Heiligkeit der Natur, die Unendlichkeit der Kunst, die Nothwendigkeit des Wissens, die Achtung des Weltlichen und die Allgegenwart des wahrhaft Geschichtlichen durch

die That anerkannt habe! Als ob dieß Alles nicht eben nur die Frucht der Reformation und des freien protestantischen Geistes wäre, wie dieß ein Goethe so klar erkannt und warm anerkannt hat (S. 248). Uebrigens war das romantische Zukunftsideal, das unter einer weltbeherrschenden Hierarchie den Völkerfrieden und die persönliche Freiheit am sichersten behütet glaubt, keineswegs so harmlos unschuldig, wie es freilich naiv unverständig ist; es enthielt in der That das Programm jener theokratisch reaktionären Politik in Staat und Kirche, die so lange verhängnißvoll auf uns lastete und deren Nachwirkungen wir noch immer vielfach zu verspüren bekommen. Die andern Romantiker haben diese praktische Consequenz auch thatsächlich mehr oder weniger entschieden gezogen; davor blieb aber Novalis durch die hohe reine Idealität seiner kindlich frommen und dichterisch harmlosen Seele bewahrt. Bei ihm blieb die katholisirende Neigung ein leichtes Spiel der dichterischen Phantasie, das nicht, wie bei den Schlegel, in Fehlern des Herzens und Charakters seine tiefere Wurzel hatte. Im Grunde seines Herzens war Novalis doch immer ein guter herrnhutischer und somit auch protestantischer Christ, der im heiligen Geist den einzigen unfehlbaren Lehrer der Christenheit anerkannte und in der herzlichen Liebe zum Heiland den inwendigen Angelpunkt seines Lebens, das autonome Gesetz seiner freien Persönlichkeit besaß. Jene warme Herzensinnigkeit der protestantischen Mystik, wie sie durch den Pietismus so unschätzbar heilsam auf die unter den Händen der Supranaturalisten wie der Rationalisten erstarrte Religiosität unseres Volkes gewirkt hat, ist kaum irgendwo lieblicher und ergreifender zum Ausdruck gebracht, als in jenen geistlichen Liedern von Novalis, welche das wahre Hohelied der frommen Heilandsliebe, die ganze Tonleiter ihrer von tiefer Wehmuth zu beseligender Wonne aufsteigenden Gefühle zu enthalten scheinen: „Wenn ich Ihn nur habe, wenn Er mein nur ist!“ — „Wenn Alle untreu werden, so bleib ich Dir doch treu!“ — „Ewig seh' ich Ihn nur leiden, ewig bittend Ihn verscheiden“ — „Ich sag' es Jedem, daß Er lebt“ — „Was wär' ich ohne Dich gewesen, was würd' ich ohne Dich nicht sein?“ — Wer diese Lieder, die zu den kostbarsten Perlen der religiösen Poesie aller Zeiten gehören, der protestantischen Kirche geschenkt hat, der ist fürwahr trotz aller Romantik ein guter evangelischer Christ gewesen.

III. Abschnitt.

Die spekulative Religionsphilosophie.

1. Johann Gottlieb Fichte*).

Fichte's Religionsphilosophie erschien mir von jeher als eine der interessantesten und lehrreichsten Partieen der Geschichte dieser Disciplin. Sie stellt in ihren mehrfachen Wandelungen die verschiedensten Seiten und Phasen der neueren Religionsphilosophie dar und dieß so, daß man nie klarer als hier die innere Nothwendigkeit der Umbildung und des Fortschritts wahrnimmt. Wer Fichte etwas näher kennt, wer den in ihm vollzogenen Umschwung aus dem Kriticismus in die Spekulation mit Aufmerksamkeit verfolgt hat, dem kann schwerlich ein Zweifel darüber bestehen, daß es unmöglich ist, bei Kant stehen zu bleiben, daß man vielmehr entweder wieder über ihn zurückgehen muß auf vorkantischen Empirismus und Skepticismus, oder dann von ihm aus vorwärts gehen zu einer spekulativen Versöhnung von Realismus und Idealismus, in welcher der negative oder skeptische Kriticismus aufgehoben wird in den positiven oder spekulativen Kriticismus, der die Erscheinungen der Geschichte aus ihrem transscendentalen Prinzip, dem Wesen des Geistes, sowie dieses aus jenen wirklich begreift.

Bekanntlich hat sich Fichte in der gelehrten Welt als Schüler Kant's eingeführt durch die ad hoc geschriebene Schrift: „Kritik

---

*) F. Zimmer, Fichte's Religionsphilosophie. Berlin 1878. J. Websky, Fichte's Religion. Ein Vortrag. Prot. Kirchenzeitung 1882, Nr. 12.

aller Offenbarung" (1792). Ihre Bedeutung lag darin, daß sie die erste Anwendung der Kant'schen Prinzipien auf das religiöse Gebiet war, denn Kant's eigene Religionsphilosophie war noch nicht erschienen. So ist denn auch ihr Standpunkt noch ganz der Kant'sche. Die Religion wird definirt als Vorstellung des Sittengesetzes unter der Form eines göttlichen Gebotes; eine solche Vorstellungsweise dient dazu, die Autorität des Sittengesetzes zu schützen und zu stärken, seinen Sieg über die widerstrebende Neigung zu erleichtern. Gesetzt nun aber, es wäre irgend einmal die Menschheit in einem solchen Zustand der Depravation, daß die Kraft des Sittengesetzes nicht bloß durch die Sinnlichkeit geschwächt, sondern gänzlich unterdrückt wäre, so müßte dann das sittliche Gefühl in ihr erst neu geweckt und begründet werden, was nicht anders denkbar wäre, als durch Ankündigung des Sittengesetzes in einer übernatürlichen Kundmachung Gottes oder durch Offenbarung. Der Inhalt einer solchen Offenbarung kann nun aber nie etwas anderes sein, als was schon in der vernünftigen Natur des Menschen angelegt ist, nehmlich das allgemeine sittlich-religiöse Bewußtsein von Gesetzen des Guten und von Gott als heiligem Gesetzgeber. Daß aber dieser im menschlichen Geist von Haus aus angelegte Inhalt an ihn herantritt in der Form einer übernatürlichen göttlichen Kundgebung, dieß ist unter gewissen geschichtlichen Voraussetzungen eine wohl zu begreifende Erscheinung des menschlichen Bewußtseins, erklärlich eben aus jenem Zwiespalt zwischen Vernunftanlage und übermächtiger Sinnlichkeit, in welchem der Mensch sich selbst, seinem wahren Wesen entfremdet ist, dasselbe also nur als ein fremdes, von außen ihm zukommendes, erfassen kann. Hierbei fügt Fichte ausdrücklich hinzu, daß es der theoretischen Vernunft zur Untersuchung anheimgestellt bleiben müsse, was einer solchen als göttliche Kundgebung vorgestellten Begebenheit an sich zu Grunde liegen möge; und es sei wohl möglich, daß das, was der Einbildungskraft als unmittelbare übernatürliche Thatsache erscheine, sich als eine formal ganz natürliche, wenn auch inhaltlich übernatürliche, weil der übersinnlichen Welt der Freiheit angehörige Begebenheit erkennen lasse. Man sieht, Fichte steht hier, was die Frage nach der objektiven Realität einer supranaturalistischen Offenbarung betrifft, noch so ziemlich auf dem Boden des Kant'schen „non liquet". Zugleich aber deutet sich doch schon hierin der künftige Fortschritt

über Kant hinaus an, daß Fichte, indem er das Ansich der Offenbarung noch dahingestellt sein läßt, sich inzwischen anschickt, den subjektiven Offenbarungsglauben als ein unter Umständen natürliches und nothwendiges Phänomen des menschlichen Bewußtseins zu erklären, wobei er auf die Rolle, welche die Einbildungskraft als Mittlerin unserer sinnlichen und geistigen Natur spiele, bedeutsam hinweist.

Den entscheidenden Fortschritt über Kant hinaus hat Fichte in seiner „Wissenschaftslehre" gemacht. Dieselbe sollte zwar nach seiner Meinung nichts anderes sein als die richtig erklärte Kant'sche Lehre. Und in der That zog sie diejenigen Consequenzen derselben, welche allein übrig blieben, wollte man dem Skepticismus entgehen, welchen Aenesidemus Schulze als das unmittelbare Ergebniß aus der Zwiespältigkeit der Kant'schen Prinzipien nachgewiesen hatte. Fichte war mit den scharfsinnigen Kritikern Kant's darin völlig einverstanden, daß die Annahme eines vom Ich verschiedenen Dinges an sich, das von uns unerkennbar und gleichwohl die Ursache aller unserer Empfindung und unseres Erkenntnißstoffes sei, „die abenteuerlichste Zusammensetzung des gröbsten Dogmatismus und des entschiedensten Idealismus" wäre, eine Halbheit und ein Selbstwiderspruch, der allerdings nur zum vollendeten Skepticismus eines Hume, welchen Kant eben überwinden wollte, zurückführen müßte. Allein daß jene Annahme die wirkliche Meinung Kant's darstelle, wie seine Kritiker voraussetzten, davon kann sich Fichte nicht überzeugen. Sollte Kant wirklich die Empfindung vom Eindruck eines außer uns vorhandenen Dinges ableiten, so müßte Fichte die „Kritik der reinen Vernunft" eher für das Werk des sonderbarsten Zufalls halten, als für das eines Kopfes. Im Gegensatz zu solcher Halbheit erscheinen ihm nur zwei Standpunkte konsequent: entweder man macht zum Prinzip das vom Bewußtsein unabhängige Ding — Dogmatismus; oder das vom Ding unabhängige Bewußtsein — Idealismus; jener ist konsequent von Spinoza vertreten, letztern will Fichte als die wahre Consequenz Kant's nachweisen. Welchen von beiden formal gleichsehr möglichen Standpunkten man wähle, ist nach Fichte in erster Linie eine Sache des Charakters; der freie in sich selbst ruhende Charakter wird auch das in sich selbst begründete Ich zum Ausgangspunkt seiner Weltanschauung machen. Aber auch theoretisch ist dieß das einzig Mög-

liche, denn der Dogmatiker kann vom Ding aus nie das Bewußtsein erklären, also nie die Erkenntniß, die er doch selber haben will, als seine Thätigkeit begreiflich machen; mag er noch so scharfsinnig Ding an Ding im fortgehenden Causalnexus reihen, er wird nie in dieser einförmigen Kette einen Punkt erreichen, wo das Ding sich in Vorstellung wandelte, wo zum Sein und Geschehen das Sehen dieses Seins und Geschehens hinzukäme, wo das Ding Objekt würde für eine Intelligenz. Diese einfache Wahrheit ist in der That der Fels, an welchem noch jeder einseitige Realismus, d. h. Materialismus gescheitert ist und in alle Ewigkeit immer wieder scheitern muß.

Fichte hat nun freilich den Knoten der Kant'schen Philosophie kühn und gewaltig mit dem Schwert zerhauen: Das fatale Ding an sich, ohne welches man (nach Jakobi's trefflichen Worten) nicht in die Kant'sche Philosophie hineinkommen kann und mit welchem man doch nicht in ihr bleiben kann, beseitigt Fichte einfach damit, daß er es zu dem eigenen Produkt des Ich macht, dessen produktive Einbildungskraft auf die selbstgesetzte Schranke seiner Thätigkeit reflektirt und dieselbe, weil sie der bewußten Reflexion vorausgegeben ist, als einen von außen gegebenen Gegenstand anschaut; die ganze objektive Welt ist hiernach nur die Erscheinung der unendlich schaffenden und reflektirenden Thätigkeit, die das Wesen des Ich selbst ist. Der halbe und unklar schillernde Idealismus Kant's war hiermit allerdings in einem ganzen und konsequenten Idealismus vollendet. Aber diese Consequenz war zunächst durch eine starke Einseitigkeit erkauft. Indem die Wissenschaftslehre von dem Ich, dessen Bewußtsein der Gegenstand der Kant'schen Kritik gewesen war, also vom empirischen menschlichen Ich ausging, und die ganze objektive Welt zu seinem selbstgesetzten Bewußtseinsphänomen machte, erschien das menschliche Ich als der Weltschöpfer — eine Paradoxie, die in die Fichte'sche Wissenschaftslehre keineswegs vom Mißverstand hineingedeutet ist, sondern in ihr wirklich liegt; doch freilich so, daß auch der Ansatz zur Ueberwindung dieser Einseitigkeit von Anfang nicht fehlte. Denn wenn doch das bewußte Ich nie ist ohne seinen Gegensatz, das Nichtich, beide sich also gegenseitig bedingen, weil Bewußtsein eben nur wird durch diese Entgegensetzung, so liegt ja freilich der Schluß sehr nahe, daß nicht bloß das eine der beiden Glieder (das Nichtich, Objekt) Erscheinung

und Produkt des andern sei, sondern beide Erscheinung und Produkt eines Dritten und Höheren seien, das sich dann zu beiden, zu Ich und Welt, als der transscendentale Realgrund verhalten muß und sonach mit dem Subjekt, dem Ich, so wenig wie mit dem Objekt, dem Ding, zusammenfallen kann. So führt der konsequent-subjektive Idealismus allerdings mit innerer Nothwendigkeit weiter zum objektiven oder absoluten, welche Wendung Fichte selber später im Einklang mit Schelling genommen hat. Daß aber darum doch diese spätere objektive Wendung von dem ursprünglichen subjektiven Idealismus Fichte's sehr bestimmt zu unterscheiden ist, dieß zeigt sich nirgends klarer, als eben in der Religionsphilosophie des früheren und des späteren Standpunkts.

Die erstere findet sich in den Schriften, die auf den bekannten Atheismusstreit Bezug haben. In dem Aufsatz: „Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" (1798) setzte sich Fichte zum Zweck, gegenüber dem skeptischen Atheismus des Kantianers Forberg den religiösen Glauben als ein wesentliches Element unseres vernünftigen sittlichen Bewußtseins nachzuweisen und damit seine Wahrheit zu begründen; „denn was in der Vernunft gegründet ist, ist schlechthin nothwendig; und was nicht nothwendig ist, ist eben darum vernunftwidrig; das Fürwahrhalten des letztern ist Wahn und Traum, so fromm auch etwa geträumt werden möge". Er zeigt zuerst, daß der Gottesglaube nicht abgeleitet werden könne aus unserem sinnlichen Bewußtsein, vermöge des Schlusses aus der Existenz und Beschaffenheit der Sinnenwelt auf einen vernünftigen Urheber derselben. Eines solchen Schlusses sei der unter der Vormundschaft der Vernunft und ihres Mechanismus stehende Verstand nicht fähig. Denn entweder erblicke man die Sinnenwelt aus dem Standpunkt des gemeinen Bewußtseins, der zugleich der der Naturwissenschaft sei, oder vom transscendentalen Gesichtspunkt aus. Im ersteren Fall sei die Vernunft genöthigt, bei der Welt als einem Absoluten stehen zu bleiben; sie muß die Welt als ein organisirtes und organisirendes Ganzes betrachten, das den Grund aller seiner Phänomene in sich selbst, in seinem immanenten Gesetz enthält. Eine Erklärung der Welt und ihrer Form aus Zwecken einer Intelligenz ist unmöglich; denn die Bestimmungen einer Intelligenz sind Begriffe; wie nun diese sich entweder in Materie verwandeln (nach der Lehre

von der „Schöpfung aus Nichts") oder auf eine selbstständige ewige Materie bearbeitend einwirken sollten? darüber ist noch immer das erste verständliche Wort vorzubringen. Dagegen vom transscendentalen Gesichtspunkt der Wissenschaftslehre aus betrachtet, ist die Sinnenwelt der Widerschein unserer eigenen inneren Thätigkeit und nicht eine für sich bestehende Welt; was aber nicht ist, nach dessen Grund kann nicht gefragt werden und es kann also auch nichts außer ihm angenommen werden, um es zu erklären. Gibt es sonach von der Sinnenwelt aus keinen möglichen Weg, um zur Annahme einer moralischen Weltordnung aufzusteigen, so kann diese nur von dem unmittelbar gegebenen Uebersinnlichen aus begründet werden, also von unserem Bewußtsein der Freiheit und der sittlichen Bestimmung. Dieß ist das absolut Positive und Gewisse, über welches nicht zurückgegangen werden kann auf einen tieferen Grund; aber in seiner unmittelbaren Gewißheit liegt auch aller wesentliche Glaube als die nothwendige Voraussetzung von jenem schon miteingeschlossen. Sofern ich nehmlich an meine sittliche Bestimmung nicht ernstlich und thatkräftig glauben kann, ohne die Ausführbarkeit meiner sittlichen Zwecke in der Sinnenwelt anzunehmen, so ist im Glauben an meine Freiheit und Bestimmung unmittelbar zugleich mitgesetzt der Glaube an das Geordnetsein der Sinnenwelt für die sittlichen Zwecke der Freiheit. Die Welt erscheint, von hier aus betrachtet, nur noch als „das versinnlichte Materiale unserer Pflicht", diese als das einzig Wesenhafte, auf welches alles Andere nur als Mittel und Erscheinung bezogen ist. Eben diese „moralische Ordnung" nun ist das Göttliche, was den Gegenstand alles wahren Glaubens bildet; daher auch das einzig mögliche Glaubensbekenntniß darin besteht: fröhlich und unbefangen vollbringen, was jedesmal die Pflicht gebeut, ohne Zweifeln und Klügeln über die Folgen. Das ist aber auch der ganze und vollständige Glaube. Jene lebendige und wirkende Ordnung ist selbst Gott, wir bedürfen keines andern Gottes und können keinen andern fassen. Denn die moralische Ordnung ist nicht etwas Zufälliges, das erst von einem äußeren Grunde abgeleitet werden müßte; sie ist ja selbst das absolute Erste aller objektiven Erkenntniß, der in sich unbedingte Grund aller andern Gewißheit. Wollte man auch von der moralischen Ordnung den Schluß machen auf ihren Grund in einem besonderen Wesen und diesem Persönlichkeit beilegen, so hätte

man damit erst nichts gewonnen, sondern sich nur in unlösliche Schwierigkeiten verwickelt. „Was nennt ihr denn nun Persönlichkeit und Bewußtsein? Doch wohl dasjenige, was ihr in euch selbst gefunden, an euch selbst kennen gelernt und mit diesem Namen bezeichnet habt? Daß ihr aber dieses ohne Beschränkung und Endlichkeit schlechterdings nicht denkt noch denken könnt, kann euch die geringste Aufmerksamkeit auf eure Construktion dieses Begriffes lehren. Ihr macht sonach dieses Wesen durch die Beilegung jenes Prädikats zu einem endlichen, zu einem Wesen eures Gleichen und ihr habt nicht, wie ihr wolltet, Gott gedacht, sondern nur euch selbst im Denken vervielfältigt. Ihr könnt aus diesem Wesen die moralische Weltordnung ebensowenig erklären, als ihr sie aus euch selbst erklären könnt; sie bleibt unerklärt und absolut, wie zuvor." Der Glaube muß also, ohne nach tieferem Grunde zu fragen, einfach bei dem unmittelbar Gegebenen stehen bleiben, welches zweifellos gewiß ist: daß es eine moralische Weltordnung gibt, daß jedem vernünftigen Individuum seine bestimmte Stelle in dieser Ordnung angewiesen und auf seine Arbeit gerechnet ist; daß jedes seiner Schicksale, insofern es nicht etwa durch sein eigenes Betragen verursacht ist, Resultat ist von diesem Plan, daß ohne ihn kein Haar fällt vom Haupte und kein Sperling vom Dach, daß jede wahrhaft gute Handlung gelingt und jede böse sicher mißlingt, und daß denen, die nur das Gute recht lieben, alle Dinge zum Besten dienen müssen. So unzweifelhaft aber, als dieß, ist andererseits auch, daß der Begriff von Gott als einer besonderen Substanz unmöglich und widersprechend ist.

Weiter ausgeführt hat Fichte diese Gedanken in der Schrift: „Appellation an das Publikum gegen die Anklage des Atheismus" (1799). Moralität und Religion, sagt er hier, sind absolut Eins, beide ein Ergreifen des Uebersinnlichen, das erste durchs Thun, das zweite durch Glauben; die philosophische Distinktion der Ansicht für eine wirkliche Unterscheidung der Sachen zu halten, ist hier schädlicher als irgendwo. Sobald sich nur der Mensch zum Wollen der Pflicht schlechthin um der Pflicht willen erhebt, so versetzt er sich in die Welt des Uebersinnlichen und damit drängt sich ihm die Gewißheit und der Geist dieser anderen Welt auf; die Befreiung des Willens, die er sich selbst verschafft, wird ihm dann Mittel und Unterpfand einer Befreiung seines ganzen Seins, denn er erkennt dann

alles Sinnliche als bloßen Widerschein jenes Uebersinnlichen, als Mittel der sittlichen Pflicht, es hört ihm auf, Selbstzweck zu sein. In dieser seiner unmittelbaren Beziehung auf die Welt des Guten hat der Mensch Gott, aber ein Sein Gottes außer und hinter dieser Beziehung noch anzunehmen ist kein Grund, — es wäre denn, daß man einen substantiellen und aus der Sinnenwelt abzuleitenden Gott eben um der sinnlichen Glückseligkeit willen haben möchte. Und dieß, meint Fichte, sei allerdings der Fall bei seinen Gegnern und Anklägern; weil ihr Herz durch das sinnliche Sein befriedigt werde, bleibe auch ihr Denken beim sinnlich plumpen Dogmatismus stehen. „Ihr Gott ist der Geber alles Genusses, der Austheiler alles Glücks und Unglücks an die endlichen Wesen: Das ist sein Grundcharakter. Wer da Genuß will, ist ein sinnlicher, fleischlicher Mensch, der keine Religion hat und keiner Religion fähig ist; die erste wahrhaft religiöse Empfindung ertödtet in uns immer die Begierde. Ein Gott, der der Begier dienen soll, ist ein verächtliches Wesen, ein böses Wesen, denn er unterstützt und verewigt das menschliche Verderben und die Herabwürdigung der Vernunft. Ein solcher Gott ist ganz eigentlich „der Fürst der Welt", der schon längst durch den Mund der Wahrheit gerichtet ist. Was sie Gott nennen, ist mir ein Götze; sie sind die wahren Atheisten; daß ich diesen ihren Götzen nicht statt des wahren Gottes will gelten lassen, ist's, was sie Atheismus nennen."

Wir begegnen hier einer analogen paradoxen Einseitigkeit, wie in der Wissenschaftslehre. Einseitig ist die Polemik gegen die Gegner, als ob ihre Vorstellung eines persönlichen außerweltlichen Gottes nothwendig in sinnlicher Denkart begründet wäre und nicht auch mit reiner praktischer Frömmigkeit verbunden sein könnte und gewiß oft wäre! Es zeigt sich hier eine schwache Seite Fichte's, daß es ihm sehr schwer wurde, sich in fremde Vorstellungsweisen unbefangen und mit billiger Würdigung derselben hineinzuversetzen; weil bei ihm das Denken so unmittelbar eins war mit dem Charakter, schob er gar zu rasch auch bei Andern rein theoretische Abweichungen auf Rechnung von Charakterfehlern. — Einseitig war aber auch seine positive Antithese. Denn die „moralische Ordnung", die er hier als das Göttliche proklamirt, ist doch immer nur ein Formalprinzip, ein Gesetz, welches als solches noch unmöglich die Idee Gottes erschöpfen kann; dieselbe

mag so übersinnlich, als man will, gefaßt sein, immer wird sie doch irgendwie als ein Realprinzip alles endlichen Daseins, auch des sittlichen Menschenlebens, gedacht werden müssen. Ein absolutes Formalprinzip, neben welchem die positive Realität nur in das menschliche Ich fiele, ist überhaupt gar nicht konsequent zu denken. Fichte selber hat dies auch später auf's Klarste erkannt und daher seinen eigenen früheren Standpunkt als eine noch untergeordnete Weltansicht bezeichnet, über welche sich die wahre Religiosität wie Philosophie hoch erhebe. Und wir gehen sicher nicht irre, wenn wir als Motiv dieser spätern Wendung neben den inneren dialektischen Gründen, die in der Wissenschaftslehre selber lagen, auch eben diesen Atheismusstreit betrachten, der Fichte Anlaß gab, über das Verhältniß des menschlichen Ich zum Wesen Gottes sich klarere Rechenschaft zu geben, als er von Anfang gethan hatte.

Von jener paradoxen und schroffen Haltung lenkte Fichte bald schon (in den „Rückerinnerungen, Antworten und Fragen" 1799) zu einer besonneneren Betrachtungsweise zurück. Von besonderer Bedeutung ist hier die scharfe Unterscheidung zwischen der Religion selbst als praktischem Leben und der Religionstheorie, sei es theologischen oder philosophischen. Die Religionsphilosophie kann wohl und muß zeitweise, wie Fichte meint, in Streit kommen mit der Theologie als der positiven Religionslehre, aber damit ist sie noch keineswegs in Streit mit der Religion selbst, mit dem lebendigen religiösen Sinn der Menschen. „Religion zwar ist Angelegenheit aller Menschen, und Jeder redet da mit Recht hinein und streitet. Aber Religionsphilosophie ist nicht Religion und nicht für Alle und Aller Urtheil: die Religion ist wirkend und kräftig, die Theorie ist todt an ihr selber; die Religion erfüllt mit Gefühlen und Empfindungen, die Theorie spricht nur von ihnen; sie zerstört sie weder, noch sucht sie neue zu erzeugen." Daraus folgert er die Regel für die religiöse Volkserziehung, daß die religiöse Bildung nicht von einem theoretischen Unterricht ausgehen dürfe, sondern von der Bildung des Herzens zur reinen Tugend und Sittlichkeit; auch soll nicht vom Dasein oder Wesen Gottes an sich geredet werden, sondern nur von seinen Beziehungen zu uns, seinen Thaten; übrigens soll der religiöse Unterricht überhaupt nicht Neues in den Menschen hineinbringen, sondern nur das, was schon in ihm liegt, entwickeln und beleben.

Die Vertiefung des subjektiven zum objektiven Idealismus oder ethischen Pantheismus, wie man es auch wohl genannt hat, tritt zuerst auf in der Schrift über „die Bestimmung des Menschen" (1800), welche unmittelbar nach der Uebersiedelung Fichte's nach Berlin geschrieben wurde. Er geht davon aus, daß nicht der sinnliche Schein und nicht das raisonnirende Wissen uns zur wahren Weltanschauung führen könne; jener läßt uns die Natur als das allein Reale erscheinen und beraubt uns unserer persönlichen Freiheit und Würde, indem er uns zu bloßen Naturwesen und unfreien Gliedern des Naturmechanismus degradirt; dieses hebt zwar die Realität der Natur auf und macht sie zum bloßen Bild unseres Bewußtseins, aber es hebt auch zugleich die Realität unseres Ich auf, macht auch das Selbstbewußtsein zum bloßen Traumbild und nimmt im allgemeinen Illusionismus dem Leben alle wahre Bedeutung, allen Werth. Aus diesem Schiffbruch alles realen Erkennens können wir uns nur retten durch Anerkennung einer höheren Realität, durch den Glauben, der aus der Gesinnung, nicht aus dem Verstande kommt, der Sache des Gewissens, nicht der Klügelei ist. Indem das Gewissen uns unsere Bestimmung, sittlich zu handeln, vorschreibt, fordert es damit die Annahme einer realen Welt selbständiger Wesen, auf welche und mit welchen wir handeln sollen. „Meine Welt ist Objekt und Sphäre meiner Pflichten und nichts anderes. Die praktische Vernunft ist die Wurzel aller Vernunft." Die Sinnenwelt, welche das unmittelbare Objekt unseres Handelns und das Medium der Wechselwirkung der freien Wesen ist, beruht nur auf der Uebereinstimmung der Gefühle, Anschauungen und Gedanken der endlichen Vernunftwesen unserer Gattung, d. h. aber: sie beruht auf der übereinstimmenden Beschränkung der Vernunft in diesen Vernunftwesen. Bis zu diesem Begriff, so wird auch noch jetzt versichert, komme die Philosophie des bloßen reinen Wissens und müsse dabei stehen bleiben als bei einem Höchsten. Aber Fichte thut nun doch den entscheidenden Schritt über diesen Punkt hinaus mit der Frage: „Was könnte die Vernunft beschränken, außer was selbst Vernunft ist, und was alle endliche Vernunft beschränken, außer der unendlichen? Diese Uebereinstimmung Aller über die zum Grunde zu legende, gleichsam vorausgegebene Sinnenwelt als Sphäre unserer Pflicht, welche ebenso unbegreiflich ist, wie unsere Uebereinstimmung über die Pro-

dukte unserer gegenseitigen Freiheit — diese Uebereinstimmung ist Resultat des Einen ewigen unendlichen Willens. Unser Glaube an sie, den ich oben als Glauben an unsere Pflicht betrachtete, ist eigentlich Glauben an Ihn, an seine Vernunft und an seine Treue. Nur die Vernunft ist, die unendliche an sich, die endliche in ihr und durch sie. Nur in unseren Gemüthern erschafft er eine Welt, wenigstens das, woraus wir sie entwickeln: den Ruf zur Pflicht und übereinstimmende Gefühle, Anschauungen und Denkgesetze. Es ist sein Licht, in welchem wir das Licht und Alles, was in diesem Licht uns erscheint, erblicken. Alles unser Leben ist sein Leben, wir sind ewig, weil Er es ist. Erhabener lebendiger Wille, den kein Name nennt und kein Begriff umfaßt, wohl darf ich mein Gemüth zu dir erheben, denn du und ich sind nicht getrennt. Deine Stimme ertönt in mir und die meinige tönt in dir wieder und alle meine Gedanken, wenn sie nur wahr und gut sind, sind in dir gedacht. In dir, dem Unbegreiflichen, werde ich mir selbst und wird mir die Welt vollkommen begreiflich, alle Räthsel meines Daseins werden gelöst und die vollendetste Harmonie entsteht in meinem Geiste." Dieß lautet nun doch wesentlich anders, als das Glaubensbekenntniß des bloßen moralischen Rechtthuns. Allerdings bleibt Fichte auch jetzt noch dabei, daß das (anthropomorphe) Bild, das der grübelnde Verstand von Gott mache, lächerlich und dem Weisen sogar abscheulich sei, weil er wisse, daß wir unser diskursives Bewußtsein und die Persönlichkeit, in deren Begriff Schranken liegen, nicht auf Gott übertragen dürfen, ohne ihn zu verendlichen, zu einem großen Menschen zu machen; überhaupt können und brauchen wir nicht zu wissen, wie Gott an sich selber sei, aber seine Verhältnisse und Beziehungen zu uns liegen darum doch klar vor Augen: wir wissen, daß er lebt und erkennt, will und wirkt, denn unser Leben und sittliches Bewußtsein und sittliche Kraft ist alles seine Wirkung, Erscheinung seines Seins, der unendlichen Vernunft, die allgegenwärtig ist der endlichen. In Ihm sehen wir auch die Welt in neuem Licht: es ist keine Natur mehr, kein Schicksal, nur Gott, sein Wille und seine Vorsehung ist die höhere Natur, in welcher Alles gut, absolut zweckmäßig ist, was geschieht, auch das Böse nur ein Mittel im Dienst der höchsten Weisheit und Güte, auch der Tod nur die Geburt zu einem neuen, herrlicheren Leben. So erscheint das ganze Universum von hier aus in

verklärter Gestalt: verschwunden die todte lastende Masse, Alles wogend von Leben und Kraft, und all dieses Leben ist Gottes Leben, das dem religiösen Auge in der äußern wie innern Welt erscheint: „Ich bin dir verwandt und was ich rund um mich her erblicke, ist mir verwandt, es ist Alles belebt und beseelt, und blickt aus hellen Geisteraugen mich an und redet mit Geistertönen an mein Herz. Auf das mannigfaltigste zertheilt und getrennt schaue in allen Gestalten außer mir ich selbst mich wieder und strahle mir aus ihnen entgegen, wie die Morgensonne in tausend Thautropfen mannigfach gebrochen sich selbst entgegenglänzt. Dein Leben fließt, im Auge des Sterblichen mannigfach versinnlicht, durch mich hindurch herab in die ganze unermeßliche Natur." — Von hier ist nur ein Schritt noch zur Schelling'schen Naturphilosophie wie zur Religionsphilosophie der Schleiermacher'schen Reden, die zu gleicher Zeit entstanden. Ob vielleicht der Einfluß Schleiermacher's und seines Berliner Kreises zu dieser Wendung Fichte's beigetragen haben mag? So gewiß es ist, daß diese Wendung vom subjektiven zum objektiven Idealismus und damit zugleich vom Moralismus zur religiösen Mystik durch die eigene Consequenz von Fichte's früherem, an Kant anschließenden Standpunkt gefordert war, so werden wir doch kaum fehlgehen in der Annahme, daß zu dieser Entwicklung auch die persönlichen Eindrücke in den neuen Umgebungen positiv und negativ mitgewirkt haben.

Auch negativ. Denn Fichte, der es bisher mit verfolgungssüchtiger Orthodoxie zu thun gehabt hatte und dadurch zur scharfen Opposition gegen die traditionellen Positionen gereizt worden war, fand jetzt Gelegenheit, den Geist der seichten und frivolen Aufklärung kennen zu lernen, wie sie im damaligen Berlin ihren Hauptsitz hatte, welche mit dem Aberglauben auch jeden Glauben, jede tiefere Ueberzeugung von sich geworfen hatte und die Leere doch in keiner Weise aus ihrem philosophischen Bewußtsein auszufüllen vermochte. Wie sehr diese Sinnesweise Fichte zuwider war, ergiebt sich aus den sämmtlichen Reden über „die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters" (1804), das er bekanntlich als die Epoche der vollendeten Sündhaftigkeit bezeichnete, weil die Gesellschaft, indem sie sich von aller Autorität befreite, zugleich allen vernünftigen und idealen Gehalt des Denkens und Lebens eingebüßt habe. Insbesondere über

die religiöse Freigeisterei fällt er in der 16. dieser Vorlesungen das scharfe Urtheil: „Das leere und unerquickliche freigeisterische Geschwätz hat Zeit gehabt, auf alle Weise sich auszusprechen; es hat sich ausgesprochen und wir haben es vernommen und es wird von dieser Seite nichts Neues und nichts besser gesagt werden, als es gesagt ist. Wir sind desselben müde; wir fühlen seine Leerheit und völlige Nullität, welche es uns in Beziehung auf den doch einmal nicht ganz auszurottenden Sinn für das Ewige gibt. Er bleibet, dieser Sinn, und fordert dringend ein Geschäft für sich. Eine männlichere Philosophie hat seitdem ihn dadurch zu beschwichtigen versucht, daß sie einen andern Sinn in Anspruch nahm, den für absolute Moralität, unter dem Namen des kategorischen Imperativ. Manches kräftige Gemüth hat daran sich aufgerichtet und gestählt; aber dieß konnte nur eine Zeit lang dauern; gerade dadurch, daß ein verwandter Sinn gebildet wird, fühlt der unbefriedigte um so stärker seine Nichtbefriedigung. Wird nur endlich das Wahre an ihn kommen, so wird er, gerade darum, weil er geruhet und an mancherlei Unrichtigem sich versucht hat, dieses Wahre um so schärfer unterscheiden und umso inniger sich aneignen."

Die wahre Religion unterscheidet also Fichte von jetzt an auch auf's bestimmteste von der reinen Sittlichkeit, mit welcher er sie früher als absolut eins bezeichnet hatte: „Sie tritt durchaus nicht in die Erscheinung und treibt den Menschen zu nichts, was er nicht außerdem gethan hätte. Aber sie vollendet ihn innerlich in sich selbst, macht ihn durchaus einig mit sich selbst und durchaus frei und durchaus klar und selig, mit einem Wort: sie vollendet seine Würde." Der Sittliche gehorcht dem Pflichtgebot in seiner Brust, schlechthin, weil es gebietet; aber er weiß dabei nicht, was die Pflicht, der er sein Sein opfert, eigentlich wolle und was sie an sich selber sei? Sein Thun mag daher äußerlich, in der Erscheinung noch so vollkommen sein, so ist doch innerlich, in der Wurzel seines Wesens, noch Zwiespalt, Unklarheit, Unfreiheit, und darum Mangel an absoluter Würde. Erst die Religion ist's, die dem Menschen die Bedeutung des Einen ewigen Gesetzes eröffnet, das als Pflichtgebot dem freien und edlen, als Naturgesetz dem unedleren Werkzeug gebietet; sie läßt ihn dasselbe als das lebendige Entwicklungsgesetz des Einen unendlichen Lebens erkennen. Was der moralische Mensch Pflicht und Gebot nannte, ist dem Religiösen die geistigste Blüthe des Lebens, sein Element, in

welchem allein er athmen kann. Für ihn kommt das gebietende Soll zu spät, ehe es gebietet, will er schon und kann nicht anders wollen. Wie vor der Moralität alles äußere Gesetz verschwindet, so verschwindet vor der Religiosität selbst das innere; der Gesetzgeber in unserer Brust schweigt, denn der Wille, die Lust, die Liebe, die Seligkeit hat das Gesetz in sich aufgenommen. Die Schmerzen der Selbstüberwindung, die für den Moralischen das stumme Opfer blinden Gehorsams ist, sind dem Religiösen nicht mehr eigener Schmerz, sondern der Schmerz einer niedern Natur, die gegen sein wahres Selbst verschworen ist, die Wehen einer neuen Geburt, welche über alle Erwartung herrliches Leben erzeugt. Ueber Zeit und Vergänglichkeit ist der von der Religion Geweihte erhaben; denn seine Liebe wurzelt in dem Einen göttlichen Grundleben, darum hat und besitzt er in jedem Moment das ewige Leben mit aller seiner Seligkeit unmittelbar und ganz. Die Sittlichkeit verhält sich zu der so verstandenen Religion wie eine vorbereitende Vorstufe: „Durch Sittlichkeit gewöhnt man sich erst an den Gehorsam, und dem geübten Gehorsam erst geht die Liebe auf als seine süßeste Frucht und Belohnung."

Ist hiermit die Religion nach ihrer praktischen oder mystischen Seite, wie sie harmonische Grundstimmung des Gemüths ist, beschrieben, so führt Fichte im Folgenden weiter aus, daß diese Stimmung auf einer theoretischen Weltansicht ruhe, welche die ganze Welt und alles Leben in der Zeit nicht für das wahre und eigentliche Dasein gelten lasse, sondern als die getheilte Erscheinung des in sich einigen göttlichen Seins betrachte. Nach dieser Seite kann er geradezu sagen: „Metaphysik, zu deutsch: Uebersinnliches, ist das Element der Religion. Vom Anbeginn der Welt an bis auf diesen Tag war die Religion, in welcher Gestalt sie auch erscheinen mochte, Metaphysik; und wer die Metaphysik, lateinisch: alles Apriori, — verachtet und verspottet, der weiß entweder gar nicht, was er will, oder er verachtet und verspottet die Religion." „Die Religion ist gar kein Thun noch Thätiges, sondern sie ist eine Ansicht, sie ist Licht, und das einige wahre Licht, welches alles Leben und alle Gestaltung des Lebens in sich trägt und sie in ihrem innersten Kerne durchdringt. Das richtige Handeln findet sich dann von selber, denn die Wahrheit kann nicht anders handeln als nach der Wahrheit; aber dieses richtige Handeln ist kein Opfer mehr, noch ein Dulden und

Entbehren, sondern es ist selber die Ausübung und Ausströmung der höchsten inneren Seligkeit."

So unleugbar es ist, daß in diesen Sätzen treffende Wahrheiten enthalten sind, daß sie dem eigenthümlichen Wesen der Religion ungleich näher kommen, als die frühere Zusammenfassung derselben mit dem moralischen Handeln, so wenig kann uns doch auch die Unklarheit entgehen, welche darin liegt, daß die Religion jetzt mit der Metaphysik, der Theorie, dem Denken über die Welt so nahe zusammengestellt wird, daß ihr eigenthümlicher Unterschied gegenüber der Wissenschaft zu verschwinden droht. Eine bestimmtere Abgrenzung der Religion auch nach dieser, wie nach jener Seite hin finden wir erstmals in der Schrift: „Anweisung zum seligen Leben" (1806).

In der einleitenden dieser Vorlesungen wird der Begriff des seligen Lebens entwickelt: Leben, Liebe und Seligkeit sind schlechthin Eins und dasselbe. Offenbare mir, was du wahrhaft liebst, was du mit deinem ganzen Sehnen suchst und anstrebst, wenn du den wahren Genuß deiner selbst zu finden hoffest, und du hast mir dadurch dein Leben gedeutet; was du liebest, das lebest du. Diese Liebe ist eben dein Leben und die Wurzel, der Sitz und Mittelpunkt deines Lebens. Alle übrigen Regungen in dir sind Leben nur, inwiefern sie sich nach diesem einzigen Mittelpunkt hin richten. Aber das wahre Leben ist nur das Leben in der Einheit mit dem wahren einen und unwandelbaren Sein, das Leben in Gott, die Liebe Gottes; wogegen die Weltliebe, das Leben in dem wechselnden und scheinenden Dasein ein bloßes Scheinleben ist, das nach Befriedigung stets sucht und jagt, ohne sie doch irgendwo im Endlichen wirklich zu finden. Ergriffen werden kann aber das Ewige nur durch den Gedanken; es besteht das wahrhaftige Leben im Gedanken, d. h. in einer gewissen bestimmten Ansicht unserer selbst und der Welt als hervorgegangen aus dem inneren und in sich verborgenen göttlichen Wesen. „Nur an den höchsten Aufschwung des Denkens (die Spekulation) kommt die Gottheit und ist mit keinem andern Sinn zu fassen;" nicht in (bloßen) Empfindungen und Gefühlen, denn diese sind vom Ungefähr abhängig, dunkel und dauerlos; auch nicht in moralischen Handlungen, denn zur wahren, das Gute frei schaffenden Tugend erhebt sich ja Niemand, der die Gottheit nicht in klaren Begriffen liebend umfaßt. Eben diese wahre Ansicht unserer selbst und der Welt im unveränder-

lichen göttlichen Wesen ist „der Glaube", von dem auch das Christenthum die Seligkeit abhängig macht. Erst nachdem dieser wahre Glaube aus der Welt verschwunden war, hat man die Bedingung des seligen Lebens in die Tugend gesetzt und so „auf wildem Holze edle Früchte gesucht." Daß aber Fichte unter diesem denkenden Erfassen des Ewigen und Göttlichen keineswegs einen blos theoretischen Akt versteht, verräth sich schon darin, daß er den Weg zu diesem wahrhaftigen Denken ganz als religiöse Umwandlung, als „Wiedergeburt" schildert. Die erste Bedingung dazu ist: Zurückziehung unserer Liebe aus dem Mannigfaltigen auf das Eine! Die Gegenstände unserer Liebe müssen erbleichen und entschwinden, damit wir sie im Aether der neuen Welt, die uns aufgeht, verschönert und verklärt wieder erhalten. Das Endliche muß sterben; „es stirbt im Scheinleben immerfort, wo aber das wahre Leben beginnt, stirbt es in dem Einen Tode für immer und für alle die Tode, die im Scheinleben seiner warten."

Wir sehen, diese „Anweisung zum seligen Leben" will eine Art von religiös-philosophischer Heilslehre geben. Wie nun die Dogmatik den Heilsprozeß in eine bestimmte Ordnung von aufeinanderfolgenden Stufen und Formen des religiösen Hergangs gebracht hat, so unterscheidet Fichte die verschiedenartigen Weisen der praktischen und theoretischen Weltanschauung als ebensoviele Stufen des geistigen Entwicklungsprozesses der Menschen.

Die erste, niederste und oberflächlichste Weise, die Welt zu nehmen, ist die, welche die sinnliche Erscheinung für das wahre und höchste Sein hält (theoretischer und praktischer Materialismus). Die zweite Ansicht betrachtet die Welt als ein Gesetz der Ordnung und des gleichen Rechts in einem System vernünftiger Wesen, und sieht eben in dem ordnenden Gesetz, dem gebietenden und verbietenden Imperativ, das eigentlich Reale, Grund und Zweck der Erscheinungswelt; dieß ist der Standpunkt der Kant'schen Philosophie, wie Fichte sie aufgefaßt und seiner eigenen Rechts- und Sittenlehre zu Grunde gelegt hatte (wenn er freilich hinzufügt, daß er sie gleichwohl „niemals als die höchste Weltansicht betrachtet" habe, so ist das eine offenbare Selbsttäuschung). Die dritte Ansicht ist die aus dem Standpunkt der wahren und höheren Sittlichkeit. Auch hier gilt ein Gesetz für die Geisterwelt als das Höchste und Erste, das absolut Reale; aber

das Gesetz nicht als ein lediglich ordnendes, sondern als ein schaffendes, welches nicht bloß, wie jenes, die Form der Idee, sondern die reale Idee selbst anstrebt, indem es die Menschheit in dem von ihm Ergriffenen zum Abbild und zur Offenbarung des inneren göttlichen Wesens macht. Durch diese höhere Moralität allein ist Religion (besonders die christliche), Weisheit und Wissenschaft, Gesetzgebung und Kultur, die Kunst und alles Gute und Achtungswürdige in die Welt gekommen; unter den Philosophen mag ein Plato und Jakobi sie ahnend gestreift haben, am meisten aber findet sie sich bei den Dichtern. Die vierte Ansicht ist die der Religion, welche das Heilige, Gute und Schöne als die volle und einzige Erscheinung des Wesens Gottes in uns erkennt. Nach ihr ist Gott allein und außer ihm ist nichts (versteht sich im absoluten Sinne von „Sein"); wir sind seine unmittelbare Erscheinung, die Welt seine mittelbare Erscheinung, vermittelt nehmlich durch unser Bewußtsein, in dessen Reflexion das Eine göttliche Leben gebrochen erscheint in eine Vielheit von Dingen, wie das Eine Licht im Prisma sich bricht zur Mannigfaltigkeit der farbigen Strahlungen. Weil wir also das Eine nur sehen im Reflex des Bewußtseins als Vieles, als Welt der Erscheinungen, darum sehen wir überall nicht Gott, sondern nur seine Hülle, heiße sie nun materielles Ding oder ideelles Gesetz, Naturgesetz oder Sittengesetz: immer ist's doch nicht er selbst, „immer verhüllt uns die Form das Wesen, immer verdeckt unser Sehen selbst uns den Gegenstand, und unser Auge selbst steht unserem Auge im Wege". Doch das gilt nur für den empirischen Standpunkt der am Einzelnen haftenden Weltbetrachtung (sei es der sinnlichen Wahrnehmung, sei es der verständigen Reflexion, die doch auch nur vom Einen zum Andern diskursiv fortgehe). Aber „erhebe dich nur in den Standpunkt der Religion und alle Hüllen schwinden, die Welt vergeht dir mit ihrem todten Prinzip und die Gottheit selbst tritt wieder in dich ein in ihrer ersten und ursprünglichen Form, als Leben, als dein eigenes Leben, das du leben sollst und wirst!" Die Vielheit der äußern Erscheinung, die zwar für das empirische Bewußtsein bleibt, wird jetzt erkannt als das, was sie ist, als der wesenlose Widerschein des Einen göttlichen Seins im Spiegel der Reflexion, aber als das Wesen selbst, als das unmittelbare und kräftige Leben Gottes wird des Menschen heiliges Leben und Lieben erkannt. „Willst du Gott schauen,

wie er in sich selber ist, von Angesicht zu Angesicht? Suche ihn nicht jenseits der Wolken, du kannst ihn allenthalben finden, wo du bist! Schaue an das Leben seiner Ergebenen und du schaust ihn an! Ergieb dich selber ihm und du findest ihn in deiner Brust!" — Sieht die Religion also in allem Mannigfaltigen die Erscheinung des Einen göttlichen Lebens, so fügt die Wissenschaft (in ihrer Vollendung als Philosophie) noch als fünfte und letzte Stufe hinzu die Erkenntniß des Wie? dieses Zusammenhangs; sie verwandelt den Glauben in Schauen, indem sie das, was für die Religion nur absolutes Faktum ist, genetisch deducirt. Die Frömmigkeit an sich, als gottseliges und seliges Leben, ist von ihr nicht abhängig, nur die Klarheit der Ueberzeugung ist's was sie voraus hat. Und hat auch die Religion das mit der Wissenschaft gemein, daß sie nicht unmittelbar thätig, sondern betrachtend ist, eine ruhende Ansicht, die im Innern des Gemüths bleibt und nicht direkt zu einem bestimmten Handeln treibt, so hat sie doch auch wieder das Eigenthümliche, daß sie sich auf die Betrachtung nicht beschränkt, sondern zur praktischen Thatkraft wird, zum Willen, alles und jedes Geschäft als den Willen Gottes an uns und in uns zu betreiben. So ist die Religion „der innere Geist, der alles unser — übrigens seinen Weg ununterbrochen fortsetzendes — Denken und Handeln durchdringt, belebt und in sich eintaucht".

Man muß anerkennen, daß Fichte sich hiermit zu einem sehr hohen und reinen Begriff der Religion erhoben hat. Sie ist ihm jetzt weder mit dem moralischen Handeln identisch (wie Anfangs), noch auch mit dem metaphysischen Denken (wie später); sie ist ihm vielmehr ein Höheres oder Tieferes, das zu beidem sich als „der innere belebende Geist" und die harmonisirende Einheit verhält. Sie ist unser unmittelbares Bewußtsein von unserem Sein in Gott und Gottes Sein in uns, die Empfindung von der Einheit des göttlichen Seins in der Vielheit der individuellen Erscheinungsformen, in welchen es sich durch einen ursprünglichen Reflexionsakt gespalten hat, kurz, sie ist die Liebe Gottes, und zwar näher die Gott und uns „zu zweien scheidende und zu Einem verbindende Wechselliebe", in welcher das göttliche Sein und das endliche Dasein oder Gott und Mensch Eins, „völlig verschmolzen und verflossen" sind; und diese Liebe ist, wie Fichte ganz mit Spinoza sagt, „Gottes eigene Liebe

zu sich selber in der Form der Empfindung". Wohl ist das Göttliche an sich immer im Menschen und bildet den Kern und Grund seiner individuellen Existenz, die ebendarum auch eine unzerstörbare ist, die im sinnlichen Tode nur neue Wandlungen eingeht. Aber dieß Göttliche ist für das auf den niederen Stufen der Sinnlichkeit oder Gesetzlichkeit noch gebundene Bewußtsein verdeckt; es tritt weder im Handeln noch im Fühlen hervor, so lange der Mensch etwas selbst zu sein begehrt, denn wo persönliche Selbstliebe ist, da ist nicht die Liebe Gottes, da kann Gott nicht zum Menschen kommen, der Mensch seiner Einheit mit Gott nicht inne werden. „Sobald sich aber der Mensch rein, ganz und bis in die Wurzel vernichtet, bleibt allein Gott übrig und ist alles in allem; der Mensch kann sich keinen Gott erzeugen, aber sich selbst als die eigentliche Negation kann er vernichten und sodann versinkt er in Gott." Dieß klingt nun zwar ganz im Sinn jener gotttrunkenen Mystik, die dem Einzelleben gar keine wahre Realität zuerkennt und in dem Aufhören des Scheines einer solchen, in der Zerstörung der Bewußtseinsillusion des besonderen Daseins das Ziel der religiösen Beseligung sucht. Und in der That streift Fichte an diesen akosmistischen Pantheismus auch sonst öfters bedenklich genug an, so z. B. wenn er geradezu sagt, daß „alles eigene Sein nur Nichtsein und Beschränkung des wahren Seins ist"; es liegt auch diese Consequenz sehr nahe für eine Philosophie, welche der Natur gar keine Realität zuerkennt, wie Fichte immer (auch noch in dieser späteren Phase) gethan hat; denn was die Besonderheit des individuellen Daseins begründet, ist ja eben die Leiblichkeit, die raum-zeitliche und materielle Bedingtheit desselben; wird also diese für wesenlos, für ein bloßes Reflexionsprodukt des Bewußtseins erklärt, so ist auch die Besonderung der individuellen Geister in Gefahr, ihre Realität einzubüßen und zum bloßen Schein degradirt zu werden. Gleichwohl ist dieß Fichte's eigentliche Meinung nicht gewesen; die „Selbstvernichtung", die zum Eintritt in's höhere Leben erforderlich ist, bedeutet doch nur den ethischen Akt der Aufgabe der Selbstliebe oder des eigenen, selbstisch beschränkten Willens; dabei bleibt aber nicht bloß die Ansicht seiner selbst als einer für sich bestehenden und in einer Sinnenwelt lebenden Person als unveränderliche Bewußtseinsform bestehen, sondern es ergreift sogar der Sichselbstverleugnende erst recht seine ihm eigenthümliche Bestimmung, so daß er fortan

nichts anderes sein will als das, was er, und nur er, zufolge seiner höheren Natur d. i. des Göttlichen in ihm sein soll und kann; die Aufgabe des falschen ungöttlichen Selbst ist also gerade die Verwirklichung des wahren Selbst, des göttlichen „Genius".

Daher ist denn auch die fromme Gottesliebe Fichte's, so nahe sie mit der Spinoza's verwandt ist, insofern doch wesentlich von dieser verschieden, als sie von bloßer beschaulicher Erkenntniß Gottes und quietistischer Erhebung über die Welt des Handelns weit entfernt, vielmehr die Quelle der thätigsten und freudigsten Menschenliebe und Wirksamkeit für wahres Menschenwohl ist. So vergeblich es ist, dem, der nicht in der Liebe ist, zu sagen: handle moralisch, so überflüssig ist es, dieß dem zu sagen, der liebt, denn in der Liebe geht nothwendig die moralische Welt auf, „das moralische Handeln entfließt ihr so still und ruhig, wie das Licht der Sonne zu entfließen scheint und wie der inneren Liebe Gottes zu sich selbst die Welt wirklich entfließt". Wer zu lieben glaubt, ohne zu handeln, der ist ein Phantast, der mit einem leeren Schein der Liebe sich selbst täuscht. Aber die Menschenliebe des Frommen ist nicht jenes weichliche Gutsein und Gutseinlassen, welches nur ein Zeichen absoluter Flachheit und innerer Zerflossenheit eines Geistes ist, der weder zu lieben vermag noch zu hassen. Er kümmert sich auch nicht um die sinnliche Glückseligkeit der Menschen, begehrt nicht, sie durch die äußeren Umstände selig machen zu wollen, so wenig, als Gott dieß begehren kann. Was er an den Menschen liebt, ist nur ihr eigentliches Sein, ihr Sein in Gott, und ebendarum haßt er ihr beschränkendes ungöttliches Sein. Im Blick auf das, was die Menschen sein könnten, fühlt er heilige Indignation über ihr unwürdiges und ehrloses Dasein; im Blick aber auf das Göttliche, das sie im tiefsten Grund doch alle in sich tragen, und auf das tiefe Elend, das sie in ihrer Entfremdung von dem Bewußtsein dieses Göttlichen sich selber zufügen, überkommt ihn innigste Wehmuth; was er aber haßt, das ist der teuflische Fanatismus der Verkehrtheit, der alles ebenso nichtswürdig zu machen strebt, als er selbst ist. Die ganze unversiegbare Kraft der Liebe offenbart sich im Religiösen darin, daß er nie, welches auch seine Mißerfolge und Enttäuschungen seien, es aufgibt, an der Veredlung seines Geschlechtes zu arbeiten. So wird ihm die Liebe eine ewig fortrinnende Quelle von Glauben und Hoffnung, nicht an Gott

und auf Gott, denn Gott hat er schon allgegenwärtig in sich lebend und hat darum nichts von ihm zu hoffen, sondern von Glauben an Menschen und Hoffnung auf Menschen.

Fichte faßt schließlich seine Schilderung des seligen Lebens des Frommen in den schönen und tiefreligiösen Worten zusammen: „In ihm ist keine Furcht über die Zukunft, denn ihn führt das absolut Selige immerfort derselben entgegen; keine Reue über das Vergangene, denn inwiefern er nicht in Gott war, war er nichts, und dieß ist nun vorbei, und erst seit seiner Einkehr in die Gottheit ist er zum Leben geboren; inwiefern er aber in Gott war, ist recht und gut, was er gethan hat. Er hat nie etwas sich zu versagen, oder sich nach etwas zu sehnen, denn er besitzt immer und ewig die ganze Fülle dessen, was er zu fassen vermag. Für ihn ist Arbeit und Anstrengung verschwunden, seine ganze Erscheinung fließt lieblich und leicht aus seinem Innern und löset sich ab von ihm ohne Mühe. Um es mit den Worten eines unserer großen Dichter zu sagen:

„Ewig klar und spiegelrein und eben
Fließt das zephyrleichte Leben
Im Olymp den Seligen dahin.
Monde wechseln und Geschlechter fliehen,
Ihrer Götterjugend Rosen blühen,
Wandellos im ewigen Ruin."

Daß Fichte seine Religionsphilosophie mit diesem Citat aus Schiller's Gedicht: „das Ideal und das Leben" schließt, ist sehr bezeichnend: zwischen Fichte's religiöser und Schiller's ästhetischer Moral besteht in der That die allernächste Verwandtschaft. Beide gehen aus von Kant's ethischem Idealismus, beide suchen aber auch dessen harten gesetzlichen Dualismus in einer höheren Einheit aufzuheben, und nähern sich im selben Maß, als sie über Kant hinausgehen, dem Goethe'schen Ideal der schönen harmonischen Menschlichkeit, ohne jedoch in dieser Einheit von Geist und Natur den Gegensatz beider so ganz verschwinden zu lassen, wie Goethe dieß thut (S. 240 f.). Steht sonach Fichte, was das ethisch-religiöse Prinzip betrifft, mit Schiller in gleicher Mitte zwischen Kant und Goethe, so steht er dagegen bezüglich der Frage nach den Mitteln der Realisirung des sittlichen Prinzips in der Menschheit diesen beiden näher als Schillern. Während Schiller das ethisch Schöne für hinreichend

hielt zur sittlichen Erziehung der Menschheit, so erkennt Fichte mit Kant, daß dieser Zweck in einem universell durchgreifenden Maße nur zu erreichen sei mittelst eines sittlichen Gemeinwesens, welches, mit höherer Autorität ausgestattet, den Einzelnen gegenüber die Rolle einer erziehenden Macht spielen könne; und er erkennt mit Goethe und Herder, daß die Gründung eines derartigen Gemeinwesens das Werk höherer Naturen, sittlich-religiöser Genien gewesen sei, in welchen die Menschheit mit Recht eine Offenbarung der Gottheit verehrt habe.

Diesen Punkt hat Fichte im „System der Sittenlehre" von 1798 in kurzen, aber interessanten Bemerkungen berührt*). Er geht davon aus, daß der Mensch von Natur sich in einem Zustand der „Trägheit" oder moralischen Gebundenheit befinde, aus welcher er sich nicht durch Freiheit losreißen kann, weil gerade die Kraft, durch welche er sich helfen soll, gegen ihn im Bunde, seine Freiheit selbst gefesselt ist; was das Wahre an dem dogmatischen Begriff des servum arbitrium des natürlichen Menschen sei. Wie soll nun bei dieser eingewurzelten Trägheit, welche gerade die einzige Kraft lähmt, durch welche der Mensch sich helfen soll, ihm geholfen werden? Nicht die Kraft fehlt ihm, aber das Bewußtsein derselben und der Antrieb, sie zu brauchen. Dieser kann bei den Meisten nicht von innen kommen, muß also von außen gegeben werden, durch persönliche Muster des Guten, an deren Bild die Andern sehen, wie sie selbst sein sollten, und dadurch selber zur Achtung und Liebe des Guten emporgehoben werden. Woher aber sollen nun diese äußeren Antriebe unter die Menschheit kommen? „Da es jedem Individuum, ohnerachtet seiner Trägheit, doch immer möglich bleibt, sich über sie zu erheben, so läßt sich füglich annehmen, daß unter der Menge der Menschen Einige sich wirklich emporgehoben haben werden zur Moralität. Es wird nothwendig ein Zweck dieser sein, auf ihre Mitmenschen einzuwirken. So etwas ist nun die positive Religion: Veranstaltungen, die vorzügliche Menschen getroffen haben, um auf Andere zur Entwicklung des moralischen Sinnes zu wirken. Diese Veranstaltungen können wegen ihres Alters, wegen ihres allgemeinen Gebrauches und Nutzens etwa noch mit einer besonderen Autorität versehen sein,

*) W. IV, 201—205. 348—351. 241—245.

welche denen, die ihrer bedürfen, sehr nützlich sein mag. Es ist sehr natürlich, daß jene Menschen, aus deren Innerem sich durch ein wahres Wunder und durch gar keine natürliche Ursache jener moralische Sinn entwickelte, den sie vielleicht bei keinem ihrer Zeitgenossen antrafen, dieses Wunder sich so deuteten, daß es durch ein geistiges und intelligibles Wesen außer ihnen bewirkt sei: und wenn sie unter sich selbst ihr empirisches Ich verstunden, so hatten sie ganz Recht. Es ist möglich, daß diese Deutung bis auf unsere Zeiten herabgekommen sei; sie ist theoretisch wahr in dem angezeigten Sinne; sie ist, auch wenn sie nicht so genau bestimmt wird, ganz unschädlich, wenn nur durch sie kein blinder Gehorsam erzwungen werden soll, und Jeder wird es mit seinem Glauben daran halten, wie er seiner Ueberzeugung nach kann: sie ist in praktischer Beziehung für die meisten Menschen ganz indifferent."

Also die positiven Religionen sind Veranstaltungen sittlicher Heroen zur Entwicklung des moralischen Sinnes in der Menschheit. So betrachtet denn Fichte auch die Kirche als die allgemeine moralische Gesellschaft, sofern sie zum Zweck hat, durch die Wechselwirkung ihrer Glieder Einmüthigkeit über moralische Gegenstände unter denselben hervorzubringen. „Alle gehören zur Kirche, inwiefern sie die rechte moralische Denkart haben, und Alle sollen zu derselben gehören." Das, was in dieser moralischen Gesellschaft eigentlich die Pflicht Aller ist, im Namen Aller zu vollziehen, ist die besondere Berufsaufgabe der Kirchendiener oder Geistlichen. Sie müssen zu diesem Zweck ausgehen von dem, worüber Alle einig sind, vom Symbol; aber sie müssen darüber auch zugleich hinausgehen zu dem, worüber Alle einig werden sollen; sie müssen „das beste und sicherste Resultat der moralischen Kultur des Zeitalters in der Gewalt haben und zu diesem die Gemeinde hinführen". Dazu ist nöthig, daß sie „weiter sehen als die Einzelnen", in den Sinn der Symbole und in die sittliche Idee eine tiefere, gelehrte Einsicht haben. Gleichwohl dürfen sie nicht zu rasch über das Gemeinbewußtsein der Andern hinausgehen, weil sie sonst nicht mehr zu Allen und in Aller Namen reden würden, sondern nur in ihrem eigenen. Nun haben sie zwar allerdings auch das Recht, ihre Privatüberzeugungen als Gelehrte zu äußern, aber ihre öffentliche Funktion als Volkslehrer oder Staatsdiener müssen sie von jener privaten Mittheilung stets genau trennen. „Denn wo

er Volkslehrer oder Beamter ist, ist er nicht Gelehrter, und wo er Gelehrter ist, nicht das erstere. Es ist eine Bedrückung des Gewissens, dem Prediger zu verbieten, seine abweichenden Ueberzeugungen in gelehrten Schriften vorzutragen; aber es ist ganz in der Ordnung, ihm zu verbieten, sie auf die Kanzel zu bringen, und es ist von ihm selbst, wenn er nur gehörig aufgeklärt ist, gewissenlos, dieß zu thun". „Es ist Gewissenspflicht eines Jeden, der zu praktischer Ueberzeugung auf die Gemeinde zu wirken hat, das Symbol als Grundlage seines Unterrichts zu behandeln, keineswegs innerlich daran zu glauben. Das Symbol ist veränderlich und soll durch gute, zweckmäßig wirkende Lehre immerfort verändert werden. Dieses weitere Fortschreiten, diese Erhebung des Symbols ist eben der Geist des Protestantismus, wenn dieses Wort überhaupt eine Bedeutung haben soll. Das Halten auf das Alte, das Bestreben, die allgemeine Vernunft zum Stillstand zu bringen, ist der Geist des Papismus. Der Protestant geht vom Symbole aus in's Unendliche fort, der Papist geht zu ihm hin als zu seinem letzten Ziel. Wer das letztere thut, ist ein Papist der Form und dem Geiste nach, obgleich die Sätze, über welche er die Menschheit nicht hinauslassen will, der Materie nach lutherisch oder kalvinisch oder dergleichen sein mögen".

Man wird zugeben müssen, daß unser Philosoph hier sehr gesunde Grundsätze über kirchliche Glaubens- und Lehrfreiheit ausspricht, die völlig geeignet sind, Einheit und Freiheit, Continuität und Entwicklung, geschichtliche und individuelle Rechte zur Ausgleichung zu bringen. — Von der Art, wie er sich die freie fortbildende Behandlung der Kirchenlehre denkt, hat er uns in seiner letzten Schrift über „die Staatslehre oder das Verhältniß des Urstaats zum Vernunftreich" (1813, aus dem Nachlaß veröffentlicht 1820) ein deutliches Bild gegeben*), welches vielfach zwar an Kant's moralische Allegorisirung der Dogmen erinnert, immerhin aber ein entschieden tieferes und feineres Verständniß für das historisch Christliche verräth, als wir es bei Kant oder seinen gewöhnlichen Schülern finden. Einige Einzelheiten aus dieser Philosophie des Christenthums mögen hier um so eher noch eine Stelle finden, da sie weniger bekannt sind, als sie es zu sein verdienten.

---

*) W. IV, 521 ff.

In der christlichen Grundidee des „Reiches Gottes" liegt nach Fichte eine neue Ansicht von Gott und vom Menschen: jener ist nicht mehr die willkürliche Zwangsgewalt, was er im Glauben des Alterthums gewesen, sondern er ist das durch sein inneres Wesen bestimmte Heilige, ohne alle Willkür; darnach ist auch die Menschheit nichts als die mit dem göttlichen Willen übereinstimmensollende Freiheit Aller, „das Christenthum also das Evangelium der Freiheit und Gleichheit, nicht bloß im metaphysischen, sondern auch im bürgerlichen Sinn" — so wenigstens nach seinem Grundprinzip. Daher setzt es an die Stelle des blinden Offenbarungs- und Autoritätsglaubens des Alterthums die unmittelbare Offenbarung in der individuellen Selbstanschauung eines Jeden (Mittheilung des Geistes der Wahrheit an die Einzelnen); und an die Stelle der heidnischen Mittlerschaft zwischen Gott und dem Menschen die Aufhebung jedes Zwischengliedes und die unmittelbare Einheit im Geist; und an die Stelle menschlicher Zwangsherrschaft setzt es (d. h. strebt es als das Ideal an) eine solche Verfassung, in welcher Jeder nur dem von ihm selbst deutlich erkannten Willen Gottes gehorcht. Die Alleinherrschaft des klar erkannten und frei von Jedem gewollten göttlichen Willens in der Menschheit ist das ewige Leben in der Zeit und ist das Wesen, der absolute Zweck des Christenthums für alle Zeit. Hiervon ist aber wohl zu unterscheiden seine historische Form, wie sie durch den Gegensatz gegen die Zeitmeinungen bedingt war und aus diesen zu erklären ist.

Geschichtlich kam das Himmelreich in die Welt damit, daß Jesus sich seines Berufes, es zu stiften, als unmittelbar von Gott ihm gewordenen Auftrags an die Menschheit bewußt wurde, womit er zugleich der erste Bürger dieses Reiches und sein Vorgang das Mittel für die Nachfolge der Uebrigen wurde, welchen sich die Idee des Gottesreichs in seinem persönlichen Vorbilde (als Ideal) darstellte. — Das eigentliche und einzige Mittel zur Seligkeit ist der Tod der Selbstheit, der Tod mit Jesu, die Wiedergeburt. Hierüber sollen alle Menschen unterwiesen werden; aber damit zugleich die ganze Historie der Unterweisung (die positiv christliche Lehre) zu kennen, das trägt zur Seligkeit durchaus nichts bei. „Den Weg zur Seligkeit muß man gehen: das ist's: die Geschichte, wie er entdeckt und geebnet worden, ist wohl sonst gut, aber zum Gehen hilft sie nichts. Zum

Christenthum kommt es gar nicht eher, auch in der Theorie, bis jener Weg der Seligkeit als der einzige und ganze erkannt ist, und das Historische als historisch dem freien Verstande anheimgegeben wird." Und in demselben Sinn heißt es anderswo: „Nur das Metaphysische, keineswegs aber das Historische macht selig; das Letztere macht nur verständig. Ist nur Jemand wirklich mit Gott vereinigt und in ihn eingekehrt, so ist es ganz gleichgültig, auf welchem Weg er dazu gekommen, und es wäre eine sehr unnütze und verkehrte Beschäftigung, anstatt in der Sache zu leben, nur immer das Andenken des Weges sich zu wiederholen. Jesus selbst wäre, wenn er jetzt zurückkehrte, damit zufrieden, wenn er nur wirklich das Christenthum in den Gemüthern der Menschen herrschend fände, ob man nun sein Verdienst dabei preiste oder es überginge; und dieß ist ja auch das Geringste, was von so einem Mann, der schon zu Lebzeiten nicht seine Ehre suchte, zu erwarten ist." Dabei bleibt es doch immer wahr, „daß bis an's Ende der Tage vor diesem Jesus von Nazareth alle Verständigen sich tief beugen und Alle, je mehr sie nur selbst sind, desto demüthiger die überschwängliche Herrlichkeit dieser großen Erscheinung anerkennen werden." — Was die evangelischen Wundererzählungen betrifft, so meint Fichte: „Jesus hat Wunderbares in Fülle gethan, weil er ein erhabener Mensch war, sein ganzes Dasein ist das größte Wunder im ganzen Verlaufe der Schöpfung; aber eigentliche Wunder (in der Sinnenwelt) hat er nicht gethan, nicht thun können noch sollen, indem diese im geraden Widerspruch stehen mit seinem Begriff von Gott und dem göttlichen Reich. Ebenso hat Jesus ja keine Erscheinungen, Gesichte, Träume oder deß etwas gehabt und darauf sich berufen, wie die alten Propheten. Alles dieß sind Hexenmittel, die einen willkürlichen Gott voraussetzen." Aller solcher Glaube sei nur Nachwirkung des jüdischen und heidnischen Aberglaubens, unwürdig der Reinheit des christlichen Gottesglaubens, dessen ewiges großes Wunder ist, Allen, die zu ihm nahen, ein neues Herz zu schaffen.

Die Idee der Rechtfertigungslehre findet Fichte darin, daß das vorchristlich geglaubte Verworfensein der Menschheit und Ausgeschlossensein aus Gottes Gemeinschaft, was die Erbsünde bedeutet, durch Jesum ein für allemal für das Bewußtsein der Menschen aufgehoben wurde, und zwar eigentlich durch seine Himmelreichspredigt,

durch deren glaubensvolle Aufnahme Jeder in die Gottesgemeinschaft eintritt. Die biblischen, besonders paulinischen Reden vom sühnenden Tode Christi haben ihren Grund theils darin, daß die Jünger den Beginn des Himmelreichs vom Tode Jesu an datirten, theils namentlich in einer vom jüdischen Opferwesen entlehnten Bildersprache, deren Bedeutung eben nur in der Polemik gegen alles alte Sühnewesen liegt. Die Erlösung von der Sünde selbst aber oder die Heiligung, welche von jener Rechtfertigung wohl zu unterscheiden ist, kann nicht ein Anderer für uns bewirkt haben, sondern muß in Jedem selbst vorgehen auf dem einfachen Wege der Selbstverleugnung, des Sterbens mit Christo. Jede andere „Heilsordnung", bestehe sie nun in historischen Erkenntnissen oder kirchlichen Uebungen, geht aus dem natürlichen Selbst hervor und ist widerchristlich. — Die Aufgabe der Geschichte ist, daß die Form des Autoritätsglaubens mehr und mehr aufgehoben, sein Inhalt aber, das Reich der Vernunft und Freiheit, in welchem Gott das allein herrschende Prinzip der Gesammtheit ist, verwirklicht werde. „Jene Einführung des Christenthums in die Welt (wie sie mit der „Wiederkunft Christi" erwartet wird) ist nicht zu denken als eine einzige, momentane blitzähnliche Begebenheit, sondern selbst sie mag ihren stillen, langsamen und der Welt unbemerkten Gang gehen, ebenso wie die Ausgießung des heiligen Geistes ja auch Jahrhunderte gedauert hat und noch dauern wird, ehe man so recht eigentlich und allgemein sagen kann: Nun ist er da!"

---

2. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher*).

Schleiermacher hatte in seinem frommen Elternhaus und in der Brüdergemeinde, in deren Anstalten er erzogen wurde, von Anfang schon die Religion nicht als bloße Doktrin kennen gelernt,

*) Dilthey, Schleiermacher's Leben, Berlin 1868 (1. Band). Bender, Schleiermacher's Theologie, 1876. Haym, Die romantische Schule (3. Cap., S. 391 ff.). Lipsius, Schleiermacher's Reden über die Religion. Jahrb. für prot. Theol. 1875, 1. und 2. Heft.

sondern als das Lebenselement erfahren, von dessen Kraft alle andern Lebenssphären durchdrungen und eigenthümlich bestimmt wurden, von dem auch sein junges Leben sich nährte und in dem sein Geist athmete, ehe er noch seine äußeren Gegenstände, Erfahrung und Wissenschaft, gefunden hatte (wie er später selber bezeugt hat). Aber ebenso stark, wie die Tiefe der Empfindung, hatte die Natur in ihm auch die Kraft und den Trieb des verständigen Denkens angelegt; je weniger dieser in den herrnhutischen Bildungsanstalten Befriedigung fand, desto ungestümer machte er sein Recht in kritischer Opposition gegen die Ueberlieferungen des väterlichen Glaubens geltend: mit dem Wahrheitssinn und der mannhaften Freiheitsliebe, die ihm zeitlebens eigen blieben, hat schon der Jüngling den tragischen Bruch mit dem strenggläubigen Vater und mit den Erziehern der Pein innerer Unwahrhaftigkeit vorgezogen.

Aber die damals herrschende Leibniz-Wolff'sche Aufklärung konnte ihn eben so wenig, wie die Orthodoxie, auf die Dauer fesseln. Ueber ihre Halbheiten und Trivialitäten führte ihn zunächst der Kant'sche Kriticismus hinaus, in dessen eigentliche Tendenz sein kongenialer Geist viel tiefer eindrang, als die meisten kantischen Rationalisten. Statt mit diesen an jene deistischen Postulate des Kant'schen Vernunftglaubens sich zu halten und auf diesen einen neuen Dogmatismus zu erbauen, erkannte er vielmehr gerade in diesen Elementen des Kant'schen Systems einen seinem innersten Geist widersprechenden Rest der alten Metaphysik (vgl. S. 188) und zog statt dessen seinerseits mit Fichte die Consequenz des praktischen Idealismus, der Autonomie und Autarkie des sittlichen Geistes, der sein Glück nicht von außen oder oben erwarte, sondern in sich selbst finde, indem er sich selbst nach dem Gesetz des eigenen Wesens zu einem harmonischen Kunstwerk gestalte, zu einem Mikrokosmus, der in der äußeren Welt sein Spiegelbild finde, wie diese in ihm ihr Abbild. Die „Monologen" (1800) sind das poetisch-rhetorische Echo der Fichte'schen Wissenschaftslehre, der Triumphgesang des sich absolut fühlenden Ich.

Indessen konnte der subjektive Idealismus, vollends in der zuchtlosen Extravaganz der Romantiker, mit denen Schleiermacher zwar durch enge Freundschaft (Fr. Schlegel) verbunden war, seinem gesunden Sinn doch nicht genügen. Davor bewahrte ihn schon die religiöse

Grundstimmung, welche vom Elternhaus her ihm bei allen seinen philosophischen Studien doch immer erhalten blieb. Aber auch in diesen Studien selbst fand sich ein Gegengewicht gegen jene „einseitige Beschränktheit des leeren Bewußtseins" des kritischen Idealismus, nehmlich in dem höheren Realismus, den ihn Plato und noch mehr Spinoza lehrte. Die Verbindung der Alleinheitslehre mit der Transscendentalphilosophie zur wechselseitigen Korrektur beider wurde für Schleiermacher ganz ebenso die Brücke zu einer neuen religiösen, wie gleichzeitig für Schelling zu einer neuen spekulativen Weltanschauung. Aber so nahe sich in dieser gemeinsamen Wendung zu Spinoza diese beiden Männer berührten, so ist doch nicht zu übersehen, daß es bei Schleiermacher, ganz ähnlich wie bei Goethe, nicht sowohl ein spekulatives, als vielmehr ein praktisch-religiöses Interesse war, welches ihn über die Abstraktionen des Kriticismus hinweg zu Spinoza's mystischem Pantheismus führte, der in der Betrachtung alles Endlichen unter der Form der Ewigkeit und Einheit und in der willigen Hingabe an die Gesetzmäßigkeit des Ganzen die Befreiung von Leidenschaft und Irrthum, die Seligkeit der intellektuellen Gottesliebe findet. Schleiermacher selbst hat sich über diesen Ursprung seiner Weltanschauung klar genug ausgesprochen gleich in der ersten seiner „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern": „Wie soll es werden mit der höchsten Aeußerung der Spekulation unserer Tage, dem vollendeten gerundeten Idealismus, wenn er sich nicht wieder in diese Einheit versenkt, daß die Demuth der Religion seinen Stolz einen andern Realismus ahnen lasse, als den, welchen er so kühn und mit so vollem Rechte sich unterordnet? Er wird das Universum vernichten, indem er es bilden zu wollen scheint, er wird es herabwürdigen zu einer bloßen Allegorie, zu einem nichtigen Schattenbilde der einseitigen Beschränktheit seines leeren Bewußtseins! Opfert mit mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen verstoßenen Spinoza! Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe; in heiliger Unschuld und tiefer Demuth spiegelte er sich in der ewigen Welt, und sah zu, wie auch Er ihr liebenswürdigster Spiegel war; voller Religion war er und voll heiligen Geistes; und darum steht Er auch allein da und unerreicht, Meister in seiner Kunst, aber erhaben über

die profane Zunft, ohne Jünger und ohne Bürgerrecht." — Freilich verräth dieser begeisterte Hymnus ganz unwillkürlich, daß der Spinoza, auf welchen sich der Redner beruft, nicht ganz derselbe ist, wie der geschichtliche Philosoph der absoluten Substanz, der von solchem wechselseitigen Sichspiegeln der Individuen in der ewigen Welt und der Welt in den Individuen nichts wußte und wissen konnte, da ihm ja das Individuum wie überhaupt das Besondere nur das Nichtige, Wesenlose war gegenüber der allgemeinen Substanz. Der Spinozismus Schleiermacher's war also ganz derselbe modificirte und vergeistigte Spinozismus, wie wir ihn schon bei Lessing, Herder und Goethe trafen, nur daß zu seiner Korrektur jetzt nicht mehr bloß, wie bei jenen, die Leibniz'sche Monadologie ergänzend wirkte, sondern noch mehr der Kant-Fichte'sche Idealismus.

Diese so verschiedenartigen Elemente: herrnhutische Frömmigkeit, Leibniz'sche Aufklärung, Kant'scher Kriticismus, Fichte'scher Idealismus, Schelling'sche Identitätsphilosophie, Spinoza's Pantheismus und Plato's Dialektik — sie waren bei Schleiermacher nicht etwa äußerlich zu willkürlichem Eklekticismus verknüpft, sondern sie verschmolzen in seinem ebenso vielseitig empfänglichen wie selbständig reproduktiven Geist zu einem eigenthümlichen Ganzen von originellem Gepräge. Doch lag das Bindemittel derselben weniger in der Kraft des spekulativen, aus einheitlichem Prinzip entwickelnden Denkens, als vielmehr in seiner eigenartigen sittlich-religiösen Empfindungs- und ästhetischen Anschauungsweise. Was wir oben (S. 251) als die allgemeine Tendenz der Romantik, dieser Fortsetzung der Genialitätsepoche des achtzehnten Jahrhunderts, erkannt haben: auf allen Lebensgebieten gegen die verständige Reflexion und Aufklärung zu protestiren und Recht und Werth der Unmittelbarkeit, des Gefühls und der Phantasie, der Ahnung und Anschauung zur Geltung zu bringen, eben das hat Schleiermacher, der Theolog unter den Romantikern, speciell auf das religiöse Gebiet angewandt. Damit hat er die reiche Quelle der religiösen Mystik, welche zwar bisher in den Kirchen der Reformation nie ganz versiegt, aber doch noch nie für die wissenschaftliche Erkenntniß der Religion gründlicher verwerthet worden war, für das Denken der modernen Bildung erstmals eigentlich erschlossen und zum Jungbrunnen für die alternde Theologie gemacht. Hatte die Wolff'sche Aufklärung die Religion auf vernünftige Gedanken über Gott und

Welt, Kant dieselbe auf moralische Maximen und Postulate reducirt, Alle aber Gefühl und Phantasie aus der Religion gestrichen und in Acht erklärt, so dreht Schleiermacher die Sache geradezu um und will, in ebenso starker Uebertreibung der andern Seite, nichts als Gefühle und Anschauungen für Religion gelten lassen. Und hatten jene alles Besondere, Eigenartige und Positive aus der Religion verbannen und dieselbe zur leeren und einförmigen Abstraktion des gesunden Menschenverstandes oder des kategorischen Imperativ uniformiren wollen, so soll nach Schleiermacher umgekehrt das wahrhaft Religiöse, eben weil es unmittelbares Erlebniß sei, auch nur als ein Eigenartiges und Positives wirklich sein, und er hat dieses Recht des Individuellen in früherer Zeit sogar so einseitig betont, daß alles Gemeinsame und objektiv Gültige darüber zu verschwinden drohte. Aber so sehr diese Einseitigkeiten der unbefangenen Kritik unterliegen, so hindert dieß doch gar nicht an der vollen Anerkennung des epochemachenden Verdienstes Schleiermacher's um Theologie und Religionsphilosophie; ja man wird wohl zugestehen dürfen, daß gerade auch jene Uebertreibungen nothwendig waren für den durchschlagenden Erfolg, welchen gleich die erste größere Arbeit, womit Schleiermacher vor die Oeffentlichkeit trat, gehabt hat: die „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ (1799).

Als Vertheidiger des eigenthümlichen und unersetzlichen Werthes der Religion tritt Schleiermacher in diesen Reden vor sein irreligiöses Zeitalter. Aber er erklärt zum voraus, daß das, was er zu vertheidigen und zu erheben gedenke, etwas ganz anderes sei, als was die gewöhnlichen Apologeten unter Religion verstehen. Nicht einzelne Vorstellungen will er rechtfertigen oder bestreiten, sondern in die innersten Tiefen führen, aus denen jede Gestalt derselben sich bildet, zeigen, aus welchen Anlagen der Menschheit sie hervorgeht und wie sie zu dem gehört, was den Menschen das Höchste und Theuerste ist. Die Verachtung der Religion rührt hauptsächlich daher, daß man sie mit den Systemen und Lehrsätzen der Theologie verwechselt, die doch gar nicht die Religion sind. „Warum“, ruft er seinen Lesern zu, „betrachtet ihr nicht das religiöse Leben selbst? jene frommen Erhebungen des Gemüths vorzüglich, in welchen alle andern Thätigkeiten zurückgedrängt oder fast aufgehoben sind, und die ganze Seele

aufgelöst in ein unmittelbares Gefühl des Unendlichen und Ewigen und ihrer Gemeinschaft mit ihm? Denn in solchen Augenblicken offenbart sich ursprünglich und anschaulich die Gesinnung, welche zu verachten ihr vorgebt. Nur wer in diesen Bewegungen den Menschen beobachtet und wahrhaft erkannt hat, vermag dann auch in jenen äußern Darstellungen die Religion wieder zu finden und wird etwas anderes in ihnen erblicken als Ihr. Denn freilich liegt in ihnen allen etwas von diesem geistigen Stoffe gebunden, ohne welchen sie gar nicht könnten entstanden sein; aber wer es nicht versteht, ihn zu entbinden, der behält, wie fein er sie auch zersplittere, wie genau er auch alles durchsuche, immer nur die todte kalte Masse in den Händen." Also der Gegenstand seiner Vertheidigung soll nicht das abgeleitete, die äußern Darstellungen des religiösen Lebens in Lehren und Systemen sein, sondern dieses selbst in seiner Ursprünglichkeit, wie es unmittelbares Gefühl der Gemeinschaft mit dem Unendlichen und Ewigen ist. Aber auch die Art der Vertheidigung soll nicht die sonst (im 18. Jahrhundert) gewöhnliche sein, welche die Nothwendigkeit der Religion aus ihrem Nutzen für das bürgerliche Gemeinwesen, für Recht und Sittlichkeit beweisen will. Mit Verachtung weist Schleiermacher diese utilitaristische Argumentationsweise von sich; ein Rechtszustand und eine Moral, die solcher fremdartigen Stützen bedürfte, wäre schon nicht mehr die wahre; aber auch die Religion wäre entwürdigt, wenn sie nur dienendes Mittel für fremden Zweck sein sollte. „Ein schöner Ruhm für die himmlische, wenn sie nun die irdischen Angelegenheiten der Menschen so leidlich versehen könnte! viel Ehre für die freie und sorglose, wenn sie nun die Gewissen der Menschen etwas schärfte und wachsamer machte! Für so etwas steigt sie euch noch nicht vom Himmel herab! Was nur um eines außer ihm selbst liegenden Vortheils willen geliebt und geschätzt wird, das mag wohl noththun, aber es ist nicht in sich selbst nothwendig, und ein vernünftiger Mensch legt keinen andern Werth darauf, als den Preis, der dem Zweck angemessen ist, um dessen willen es gewünscht wird. Und dieser würde für die Religion gering genug ausfallen, ich wenigstens würde kärglich bieten. Denn ich muß es nur gestehen, ich glaube nicht, daß es viel auf sich hat mit den unrechten Handlungen, welche sie auf solche Weise verhindert, und mit den sittlichen, die sie bewirkt haben soll. Ein eingebildeter

Ruhm, welcher verschwindet, wenn man ihn näher betrachtet, kann derjenigen nicht helfen, die mit höheren Ansprüchen umgeht. Daß die Frömmigkeit aus dem Innern jeder bessern Seele nothwendig von selbst entspringt, daß ihr eine eigene Provinz im Gemüth angehört, in welcher sie unumschränkt herrscht, daß sie es würdig ist, durch ihre innerste Kraft die Edelsten und Vortrefflichsten zu beleben und ihrem innersten Wesen nach von ihnen aufgenommen und erkannt zu werden: das ist's, was ich behaupte."

Was ist nun die Religion, wenn sie so in ihrer Unmittelbarkeit und reinen Eigenthümlichkeit betrachtet wird? Darauf antwortet die zweite Rede. Sie zeigt zunächst, daß Religion weder Metaphysik noch Moral, noch eine Mischung beider ist, wenn auch in den positiven Religionen ihr überall beides beigemischt erscheint. Die Religion ist nicht ein Wissen, denn das Maß des Wissens ist nicht das der Frömmigkeit. Wohl ist auch der Religion die Betrachtung eigenthümlich, aber die ihrige ist eine andere als die der Wissenschaft; sie will weder das Endliche im Verhältniß zu anderem Endlichen erkennen, noch das Wesen der höchsten Ursache an sich und im Verhältniß zu den endlichen Ursachen; anschauen will sie das Universum, in seinen eigenen Darstellungen und Handlungen es andächtig belauschen, von seinen unmittelbaren Einflüssen sich in kindlicher Passivität ergreifen und erfüllen lassen. Sie ist das unmittelbare Bewußtsein vom allgemeinen Sein alles Endlichen im Unendlichen und alles Zeitlichen im Ewigen: „Dieses Suchen und Finden in Allem, was lebt und sich regt, in allem Werden und Wechsel, in allem Thun und Leiden, und das Leben selber im unmittelbaren Gefühl nur haben und kennen als dieses Sein, das ist Religion." So wenig wie Metaphysik, ist die Religion Morallehre; von dem reflektirten System des sittlichen Handelns braucht der Fromme, um sittlich zu handeln, gar nichts zu wissen, wie ja das Beispiel der Frauen zeigt, daß man, ohne Sittenlehre zu kennen, doch sittlich sein kann. Aber auch das Handeln selber ist nicht Frömmigkeit, denn es hängt am Bewußtsein der Freiheit und bewegt sich ganz nur in ihrem Gebiet, die Frömmigkeit aber hat auch (eigentlich nach Schleiermacher: nur) eine leidende Seite, erscheint als ein Hingeben, Sichbewegenlassen vom Ganzen, ist also ebensogut wie im Gebiet der Freiheit auch in dem der Nothwendigkeit rege. Aber obgleich die Religion nicht selbst Wissen noch

Handeln ist, hängt sie doch mit beiden zusammen, ja ist für ihre Vollendung unentbehrlich; „Spekulation und Praxis haben zu wollen ohne Religion, ist verwegener Uebermuth." Welcher Art dieser Zusammenhang sei, wird später erhellen.

Um das Wesen der Religion positiv zu erkennen, müssen wir sie in den Momenten ihres Werdens in unserem Innern belauschen. Sie entspringt in dem, jedem bestimmten Bewußtsein vorausgegangenen Moment der Berührung des handelnden Universums mit unserem Sinn, des Ineinandergeflossen- und Einsgewesenseins von Sinn und Gegenstand, ehe noch jedes an seinen Ort zurückgekehrt, der Gegenstand losgerissen vom Sinn zur Anschauung und der Sinn losgerissen vom Gegenstand zum Gefühl wird. Dieser flüchtige Moment „ist das erste Zusammentreten des allgemeinen Lebens mit einem besonderen und erfüllt keine Zeit und bildet nichts Greifbares; er ist die unmittelbare, über allen Irrthum und Mißverstand hinaus heilige Vermählung des Universum mit der fleischgewordenen Vernunft zu schaffender, zeugender Umarmung. So beschaffen ist die erste Empfängniß jedes lebendigen und ursprünglichen Moments in eurem Leben, welchem Gebiet er auch angehöre, und aus solcher erwächst also auch die religiöse Erregung." Sobald aus ihr Anschauung oder Gefühl hervorgegangen, so bleibt, um nicht in der Trennung befangen das wahre Bewußtsein des Lebens zu verlieren, nur die Erinnerung an jenen Moment ursprünglicher Einheit der Getrennten. „Euer Gefühl, sofern es euer und des All gemeinschaftliches Sein und Leben ausdrückt, sofern ihr die einzelnen Momente desselben habt als ein Wirken Gottes in euch, vermittelt durch das Wirken der Welt auf euch, dies ist eure Frömmigkeit; eure Empfindungen und die mit ihnen zusammenhängenden und sie bedingenden Einwirkungen alles Lebendigen und Beweglichen um euch her auf euch: dies sind ausschließlich die Elemente der Religion, aber diese gehören auch alle hinein; es giebt keine Empfindung, die nicht fromm wäre, außer sie deute auf einen krankhaften Zustand des Lebens". — Dieser paradoxe Satz scheint zu beschränken zu sein aus der Darstellung der 1. Auflage, wo das Gefühl nicht für sich allein, sondern immer nur zusammen mit der Anschauung des Universum, von dessen Einwirkung es erregt ist, als konstituirendes Element der Religion erscheint. „Anschauung ohne Gefühl ist nichts und kann weder den rechten Ur-

sprung noch die rechte Kraft haben; Gefühl ohne Anschauung ist auch nichts: beide sind nur dann und deswegen etwas, wenn und weil sie ursprünglich eines und ungetrennt sind;" also sofern sie aus jenen Momenten ursprünglicher Einheit nicht blos an sich hervorgehen (was ja von allen gilt) sondern auch noch mit dem Bewußtsein dieses ihres einheitlichen Ursprungs verbunden sind. Dagegen aus den zersetzten Elementen: Anschauungen und Formeln einerseits, Gefühlen andrerseits die Religion zusammensetzen wollen, ist unmöglich; aus dem Innern muß sie hervorgehen. — Wenn wir auch werden annehmen dürfen, daß eine gewisse Verbindung von Anschauung und Gefühl früher wie später die eigentliche Meinung des Redners war, so liegt doch darin ein sachlicher Unterschied, daß später (3. Auflage) der Hauptnachdruck auf das Gefühl gelegt wird, zu dem nur die entsprechende Anschauung hinzutritt, während es früher hieß: „Vom Anschauen muß Alles ausgehen und wem die Begierde fehlt, das Unendliche anzuschauen, der hat keinen Prüfstein, um zu wissen, ob er etwas ordentliches darüber gedacht habe. . . Anschauen des Universums — ich bitte euch, befreundet euch mit diesem Begriff; er ist die Angel meiner ganzen Rede, er ist die allgemeine und höchste Formel der Religion, woraus sich ihr Wesen und ihre Grenzen auf's genaueste finden lassen". — Wir werden später auf die Bedeutung dieses Unterschieds der früheren und späteren Darstellung zurückkommen; hier sollte er nur konstatirt werden.

Der eigentliche Gegenstand der religiösen Anschauung ist also das Universum. Aber wo ist denn dieses anzuschauen? Unmittelbar nirgends, mittelbar überall, im Natur- und Menschenleben. In der Natur sind es nicht die Massen, nicht die schönen Formen oder Farben, sondern die Gesetze, in welchen sich die göttliche Einheit und Unwandelbarkeit der Welt offenbart. Auch die scheinbaren Anomalieen weisen nur auf den höheren Zusammenhang, der überall auf individuelle Gestaltungen abzielt. Wie die äußere Welt erst durch die innere verständlich wird, so diese wieder nur durch die Selbstbetrachtung im Spiegel der ganzen Menschheit. Während die sittliche Betrachtung den Einzelnen isolirt und am Maßstab des Ideals messend ihn verwirft, so sieht die Religion auch hier überall eigenthümliches Leben und wundervolle Harmonie des Ganzen. Von da aus wieder in sich selbst blickend, findet auch hier der Fromme die Grundzüge des Höchsten

wie Niedersten, ein Compendium der Menschheit. Und noch über Natur und Menschheit hinaus in weitere Formen des Universums bringt die Ahnung wenigstens, auch wo die Anschauung uns verläßt. — Mit diesen Anschauungen verbinden sich die religiösen Gefühle der Demuth, Liebe, Dankbarkeit, des Mitleids, der Reue; was alles nicht in die Moral gehört, sondern in die Frömmigkeit; denn es ist mit all' diesen Empfindungen nicht auf ein Handeln abgesehen, sondern sie kommen für sich und endigen in sich als Funktionen des innersten und höchsten Lebens. Als Besitzerin dieses Schatzes ist die Religion nicht Dienerin, aber unentbehrliche Freundin und vollgültige Fürsprecherin der Sittlichkeit bei der Menschheit.

Nachdem so Schleiermacher die Religion nach ihrem ursprünglichen inneren Wesen beschrieben hat, kommt er auf die Frage zu sprechen: ob und in welchem Sinn Religion ein System sei? Sie ist es, sofern es auch bei den religiösen Gefühlen einen inneren Zusammenhang und eine Gemeinsamkeit der eigenthümlichen Gefühlsweise giebt, so daß Gefühle, die unter Christen vorkommen, nicht ebenso bei Türken oder Juden möglich sind. Sie ist es aber nicht, sofern man bei System an ein Ganzes von Sätzen, die von einander abhängen, denkt. Das Gemeinsame einer bestimmten Religion ist nicht ein Grundsatz, sondern ein eigenthümliches Gepräge der Gefühle, welches in jedem einzelnen Element vorkommt, am meisten vergleichbar den eigenthümlichen Stilarten und Geschmacksrichtungen in der Tonkunst, wobei doch alles Einzelne ein völlig ungebundener Ausdruck der momentanen Erregung des Gemüths bleibt. Alles Ableiten, Beweisen, Unterordnen des Besondern unter Allgemeines gehört entweder einem der Religion fremden Gebiet an oder ist reines Spiel der Phantasie. Ist so Alles in der Religion gleich unmittelbar, so ist auch Alles gleich wahr, schließt Schleiermacher; denn wie könnte es sonst geworden sein? Es ist deswegen und insoweit wahr, weil und wieweit es rein im Gefühl erwachsen ist, noch nicht durch den Begriff hindurchgegangen. Der Unterschied von „wahr" und „falsch" paßt daher auf die Religionen gar nicht; jede ist wahr in ihrer Art, jede muß aber auch dessen eingedenk bleiben, daß das ganze Gebiet der Religion ein unendliches ist und die verschiedensten Gestalten annehmen kann. Unduldsam ist nie die Religion, sondern nur die Religionssysteme; die Systemsucht stößt das Fremde von sich, die

Religion hingegen flieht die kahle Einförmigkeit, welche ihren göttlichen Ueberfluß zerstören würde. Nur die Anhänger des todten Buchstabens, welchen die Religion auswirft, haben die Welt mit dem Geschrei und Getümmel der Religionsstreitigkeiten erfüllt, die wahren Beschauer des Ewigen waren immer ruhige Seelen, entweder allein mit sich und dem Unendlichen oder, wenn sie sich umsahen, Jedem seine eigene Art gerne gönnend. Einem frommen Gemüth macht die Religion Alles heilig und werth, sogar die Unheiligkeit und Gemeinheit selbst, was mit seinem Denken und Handeln übereinstimmt und was nicht; die Religion ist eben die ursprüngliche und geschworene Feindin aller Kleinmüthigkeit und aller Einseitigkeit. Für fanatische Handlungen kann sie schon deswegen nicht verantwortlich gemacht werden, weil sie für sich gar nicht zum Handeln treibt. Nicht unmittelbar soll und darf das religiöse Gefühl auf Handlungen wirken; es ladet vielmehr ein zum stillen hingebenden Genuß, als daß es zur äußern Thätigkeit treibt. Die Gefühle und die Handlungen bilden zwei neben einander hergehende Reihen; Nichts soll aus Religion, Alles aber mit Religion gethan werden, die religiösen Gefühle sollen das thätige Leben ununterbrochen, wie eine heilige Musik, begleiten. Was aber die specifisch religiösen Handlungen betrifft, so sind diese nur Mittel zur Behandlung und Erzeugung der religiösen Gefühle, die sich jeder religiöse Mensch nach seinem eigenen Bedarf macht; für bestimmte Formen des religiösen Handelns als für allgemein gültige heilige Normen zu eifern, ist ebenso wie die Systemsucht vielmehr Sache der Unfrömmigkeit als der Frömmigkeit.

Also weder ein System von Lehren, noch von Handlungen ist die Religion, beides kommt nur abgeleiteter Weise zu ihr hinzu. Woraus erklären sich nun aber die Dogmen und Lehrsätze, die mit der Religion erfahrungsmäßig verknüpft sind? Sie sind, sagt Schleiermacher, nichts als das Resultat der Betrachtung des Gefühls, der vergleichenden Reflexion darüber und das Mittel des Ausdrucks und der Mittheilung des bestimmten Gefühls, für die Religion an sich nicht nöthig, sondern nur von der zu ihr hinzutretenden Reflexion geschaffen. So ist's mit den Begriffen: Wunder, Eingebung, Offenbarung: man kann viel Religion haben, ohne derselben benöthigt zu sein; aber wer über seine Religion vergleichend reflektirt, der findet sie unvermeidlich auf seinem Wege und kann sie unmöglich umgehen.

In die Religion gehören sie insofern also allerdings, und zwar unbedingt, ohne daß man über die Grenzen ihrer Anwendung das Geringste bestimmen dürfte. Mit der Metaphysik und Moral aber kommen sie in keinen Conflikt, da sie ja nichts über den ursächlichen Zusammenhang der Dinge unter einander aussagen, sondern nur Bezeichnungen sein wollen für den subjektiven Gemüthszustand des Frommen, der im Endlichen ein Zeichen des Unendlichen findet. So ist „Wunder“ nur der religiöse Name für Begebenheit; jede, auch die allernatürlichste und gewöhnlichste, sobald sie sich dazu eignet, daß die religiöse Ansicht davon die herrschende sein kann, ist ein Wunder; die lebendigste Frömmigkeit wird daher in Allem Wunder sehen; dagegen nur in diesem und jenem wunderlichen Ereigniß ein Wunder zu finden, zeugt ebenso von Mangel an Religion, wie die Weltansicht, die nirgends Wunder findet, irreligiös ist. „Offenbarung“ ist jede ursprüngliche und neue Mittheilung des Weltalls und seines innersten Lebens an den Menschen; jede ursprüngliche Anschauungs- und Gefühlsweise entspringt aus einer Offenbarung, die man freilich nicht als solche vorzeigen kann, weil sie jenseits des Bewußtseins liegt, die wir aber doch voraussetzen müssen und der wir uns im Einzelnen auch wohl bewußt sind. „Eingebung“ ist der allgemeine Ausdruck für das Gefühl der wahren Sittlichkeit und Freiheit, für das Erfüllt- und Bestimmtsein vom höheren Geist (vom „Genius“). „Weissagung“ ist jedes ahnende Vorausbilden der andern Hälfte einer religiösen Begebenheit, wenn die erste gegeben ist. „Wer nicht eigene Wunder sieht, in wessen Innern nicht eigene Offenbarungen aufsteigen, wenn seine Seele sich sehnt, die Schönheit der Welt einzusaugen und von ihrem Geiste durchdrungen zu werden; wer nicht in den bedeutendsten Augenblicken sich vom göttlichen Geiste getrieben und aus eigener heiliger Eingebung reden und handeln fühlt, wer sich nicht wenigstens seiner Gefühle als unmittelbarer Einwirkung des Weltalls bewußt ist, dabei aber doch etwas Eigenes in ihnen kennt, das nicht nachgebildet sein kann, sondern ihren reinen Ursprung aus seinem Innersten verbürgt, der hat keine Religion“. Dies ist aber auch der ganze und einzig wahre Glaube; dagegen was man gewöhnlich so nennt, jenes Nachdenken und Nachfühlenwollen, was ein Anderer voraus gedacht und gefühlt hat, ist ein harter und unwürdiger Dienst, der abgelegt werden muß von Jedem, der in das

Heiligthum der Religion bringt. Bedarf auch jeder Mensch für Leitung und Weckung seines religiösen Lebens eines ersten Anführers, so soll doch gerade hier mehr noch als sonst diese Vormundschaft ein bloß vorübergehender Zustand sein. „Ihr habt Recht, die dürftigen Nachbeter gering zu achten, die ihre Religion ganz von einem Andern ableiten oder an einer todten Schrift hängen, auf diese schwören und aus ihr beweisen. Jede heilige Schrift ist an sich ein herrliches Erzeugniß, ein redendes Denkmal aus der heroischen Zeit der Religion; aber durch knechtische Verehrung wird sie nur ein Mausoleum, ein Denkmal, daß ein großer Geist da war, der nicht mehr da ist; denn wenn er noch lebte und wirkte, so würde er mehr mit Liebe und mit dem Gefühle von Gleichheit auf sein früheres Werk blicken, welches doch immer nur ein schwacher Abdruck von ihm sein kann. Nicht Jeder hat Religion, der an eine heilige Schrift glaubt, sondern nur der, welcher sie lebendig und unmittelbar versteht und daher für sich allein auch am leichtesten entbehren könnte".

Zum Schluß dieser Rede zeigt Schleiermacher noch, daß dasselbe, was er über die religiösen Begriffe überhaupt ausgeführt, auch von den Begriffen Gott und Unsterblichkeit gelte: sie sind nicht Voraussetzung und Bedingung der Frömmigkeit, sondern deren abgeleitete Folge, denn sie bilden sich erst, wenn die Frömmigkeit selbst wieder Gegenstand der Betrachtung wird. Insofern sei auch schon in allem Bisherigen von Gott die Rede gewesen, denn eben das besprochene religiöse Gefühl, in welchem das Ganze der Welt das Erregende und das Ganze unseres Wesens das Erregte ist, sei das unmittelbare und ursprüngliche Sein Gottes in uns. Jene gewöhnliche Art dagegen, von Gott etwas zu wissen und seinen Begriff aus Merkmalen zusammenzusetzen, entspricht weder der wissenschaftlichen Idee Gottes als der ungeschiedenen Einheit, aus der alles Sein sich ableitet, noch dem religiösen Haben Gottes im Gefühl. Auch verwickelt sich dieser gewöhnliche Begriff von Gott in inneren Widerspruch, da er das Höchste sein will und doch wieder Gott so menschenähnlich faßt, daß er in das Gebiet der Endlichkeit herabgezogen wird. Schleiermacher unterscheidet drei Stufen des Gottesbewußtseins: auf der niedersten suche man Gott in diesem und jenem Endlichen (Fetischismus), auf der nächsten theils in einem unerforschlichen Schicksal, einer Alles verknüpfenden Nothwendigkeit, theils in der Vielheit klar unterschiedener

Göttergestalten (Polytheismus). Auf der höchsten Stufe steht, wer das Sein wahrnimmt als Einheit in der Vielheit, als Eins und Alles. Ob man sich dagegen dieses Eine unendliche Wesen als ein persönliches oder unpersönliches vorstelle, ist nach Schleiermacher von untergeordneter Bedeutung; mit beiden Vorstellungen kann die gleiche Innigkeit des religiösen Gefühls verbunden sein; auch sind beide nicht so weit auseinander, als es den Meisten scheint, „nur daß man in die eine (die unpersönliche) Vorstellung nicht den Tod hineindenken muß und aus der andern (der persönlichen) alle Mühe redlich anwenden, die Schranken hinwegzudenken". Welche von beiden Vorstellungen sich Einer aneigne, bemerkt Schleiermacher sehr fein, hänge vornehmlich von der Richtung seiner Phantasie ab: „hängt diese am Bewußtsein der Freiheit, so daß sie es nicht überwinden kann, dasjenige, was sie als ursprünglich wirkend denken soll, anders als in der Form eines freien Wesens zu denken: wohl, so wird sie den Geist des Universums personificiren und ihr werdet einen (persönlichen) Gott haben, hängt sie aber am Verstande, so daß es euch immer klar vor Augen steht, Freiheit habe nur Sinn im Einzelnen und für's Einzelne, so werdet ihr eine Welt haben und keinen (persönlichen) Gott"*). Welches Schleiermacher's eigene Stellung hierzu war, ist nach allem Bisherigen einleuchtend. Es gilt von ihm selbst, wenn er sagt, das Verschmähen des Begriffs der persönlichen Gottheit könne seinen Grund haben in einem demüthigen Bewußtsein von der Beschränktheit persönlichen Daseins überhaupt und besonders auch des an die Persönlichkeit gebundenen Bewußtseins; verstehe man unter dem vielgescholtenen Pantheismus, Spinozismus oder auch Atheismus nichts anderes als diese Zaghaftigkeit und Bedenklichkeit in Bezug auf den persönlichen Gottesbegriff, so könne der Fromme mit großer Gelassenheit diesen Atheismus neben sich sehen, da ihm als irreligiös nur das erscheine, wenn Einer die Gottheit nicht unmittelbar in seinem Gefühl gegenwärtig habe; immer, es möge sich Einer zu diesem oder jenem Begriff halten, komme es wesentlich nur darauf an, ob er Gott im Gefühl habe, und dieß Göttliche in seinem Gefühl müsse jedenfalls besser sein, als sein Begriff davon.

*) So in der ersten Auflage, welche, wie mir scheint, den Differenzpunkt klarer formulirt hat, als die spätern Darstellungen.

Noch ferner als die gewöhnliche Gottesvorstellung liegt die gewöhnliche Ansicht von der Unsterblichkeit dem reinen Wesen der Religion. Diese hat die Unsterblichkeit schon immer gegenwärtig in der Hingabe der endlichen Persönlichkeit an das unendliche Ganze. Jene hingegen, denen an der künftigen Unsterblichkeit Alles gelegen scheint, sind eben um die Erhaltung ihrer beschränkten Persönlichkeit ängstlich besorgt, wollen sie noch über dieß Leben hinaus mitnehmen und streben höchstens nach weiteren Augen und besseren Gliedmaßen; sie verlangen ein Undenkbares, denn wer kann den Versuch bestehen, sich ein zeitförmiges Dasein unendlich vorzustellen? Möchten sie statt dessen lieber versuchen, aus Liebe zu Gott schon hier ihre Persönlichkeit zu vernichten, um im Einen und Allen zu leben! „Mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in jedem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion!"

Ueberblicken wir von hier aus diesen Schleiermacher'schen Religionsbegriff, so werden wir erkennen müssen, daß es der originale Versuch ist, vom Standpunkt des Idealismus aus die Religion nach Wesen und Erscheinung konsequent zu begreifen. Die Religion erscheint nicht mehr als ein von außen, etwa durch göttliche oder durch menschliche Belehrung an den Menschen herangetretenes und um äußerer Zwecke willen (jenseitige Seligkeit, irdische Nützlichkeiten, Stütze der Moral u. dgl.) nöthiges, also dem Menschen selbst mehr oder weniger zufälliges Phänomen, sondern sie wird als die in seinem eigensten Wesen und seinem Verhältniß zum Weltganzen nothwendig begründete psychologische Grundthatsache des höheren geistigen Lebens aufgezeigt. Mit dieser Verinnerlichung der Religion im menschlichen Geist war der Boden des alten (theologischen oder metaphysischen) Dogmatismus überwunden, auf welchem der religiöse Geist nie völlig zu sich selbst gekommen, weil er immer irgendwie von einem Aeußern, Fremden, Unbegriffenen abhängig gewesen, sich selbst entäußert und an das Draußenstehende, das Objekt gefesselt war; dieses ganze äußerliche und unfreie Verhalten war jetzt in die Innerlichkeit des eigenen Selbst resorbirt, das Gemüth als die Stätte erkannt, von der die religiösen Prozesse ausgehen und in der sie ihren Verlauf haben, die eigene Bewußtseinsthätigkeit (die Reflexion, sagt Schleiermacher) als das Medium, durch welches jenes Innerliche ge-

brochen, reflektirt, zu einem Aeußeren projicirt, kurz in die religiöse Begriffssprache übersetzt wird. Hiermit war der Grundgedanke der ganzen neueren Philosophie, der auch die mehr oder weniger klar bewußte Tendenz der Religionsphilosophie seit Lessing bildete, erstmals zur konsequenten Durchführung auf dem Gebiet der Religionswissenschaft gekommen und damit für diese selbst ein neuer Grund gelegt, eine neue Aera eröffnet. Dieß ist das unsterbliche Verdienst Schleiermacher's, das ihm bleibt, wenn man auch zugeben muß, daß der erste Versuch der Durchführung dieses Prinzips noch ein ungenügender und einseitiger war.

Um der Religion ihre reine Eigenthümlichkeit zu wahren und ihren eigenen Werth zu erheben, will ihr Schleiermacher auch eine eigenthümliche Bewußtseinsform reservirt halten. Auf die Frage, welches dieselbe sei? lautet seine Antwort schwankend: bald Anschauung und Gefühl, bald nur Gefühl. Die erste Darstellung ist zwar dem Vorwurf der Einseitigkeit weniger ausgesetzt, aber dafür fehlt ihr die Einheitlichkeit, denn Anschauung und Gefühl sind zwei sehr verschiedene Bewußtseinsformen, bei welchen sich also nothwendig die Frage erhebt, in welcher Weise sie zusammen das einheitliche Wesen der Religion konstituiren können? Und diese Frage ist nicht dadurch gelöst, daß beide zusammen aus einem höheren Moment des Ineinandergewesenseins von Sinn und Gegenstand abgeleitet werden, denn da dieser Moment dem wirklichen Bewußtsein vorangeht, so liegt die bewußte Religion dann doch außer jener Einheit und es bleibt die Frage offen, wie ihre Einheitlichkeit mit der Zweiheit von Anschauung und Gefühl sich vertrage. Gegenstand ferner der religiösen Anschauung soll „das Universum" sein. Aber wie ist dieß möglich? Man sollte meinen, Gegenstand der Anschauung könne doch immer nur ein begrenztes anschauliches Objekt, ein äußeres oder innerliches Bild von bestimmten Formen sein, wogegen das Universum, das Unendliche, das Ganze des Seins, das jede Begrenzung ausschließt, eben ein schlechterdings nicht anschaubares, sondern nur denkbares Objekt, ein Begriff, nicht eine Anschauung ist. Dieß bestätigt sich auch in der näheren Ausführung, wo Schleiermacher als die besondern Objekte der religiösen Anschauung die Gesetze des Natur- und Menschenlebens, die Ordnung und Zusammenstimmung des Ganzen in der Mannigfaltigkeit des Einzelnen hervorhebt;

Gesetze, gesetzmäßiger Zusammenhang des Ganzen ist wieder nur Gegenstand des Denkens und keineswegs der unmittelbaren Anschauung. Und sehen wir uns in der wirklichen Religion um, wo wir immer mögen, sei es in den niedersten oder höchsten Stufen: diese „Anschauung des Universums" ist so unmittelbar in keiner religiösen Vorstellung gegeben, die immer ihr Objekt sich irgendwie konkret gestaltet, und erst durch's Denken darüber belehrt werden muß, daß das Unendliche nicht ein anschaubares begrenztes Objekt sei. Wir werden also in diesem „Anschauen des Universums" vielmehr den Spinoza'schen Begriff der „denkenden Erkenntniß Gottes", als eine auf die Wirklichkeit der Religion unmittelbar zutreffende Definition erkennen; und wenn Schleiermacher gleichwohl uns glauben machen will, daß er hiermit das reine ursprüngliche und unmittelbare Wesen der Religion vor und außer aller Reflexion und Spekulation beschreibe, so werden wir ihm dieß hier so wenig glauben, wie in allen den spätern Fällen, wo er, was in Wahrheit ein sehr vermitteltes Produkt philosophischen Denkens ist, uns für eine reine Beschreibung des unmittelbaren Fühlens ausgeben will. Es begegnet uns von Anfang bis zu Ende der Schleiermacher'schen Religionswissenschaft diese eigenthümliche Verwechselung, die sich übrigens ebenso aus seiner Individualität wie aus dem Geist des romantischen Kreises erklärt; es ist der Grundzug aller Romantik von jeher gewesen, auf Unmittelbarkeit und Natürlichkeit zwar zu dringen, aber dabei durch und durch reflektirend und oft genug unnatürlich zu sein.

Wenn nun Schleiermacher später diesen Begriff zurückgestellt und aufgegeben hat und die Religion nur noch in das Gefühl setzt, so sind damit zwar die besprochenen Schwierigkeiten beseitigt, aber um den Preis desto größerer Einseitigkeit. So gewiß das Gefühl in jedem wirklich religiösen Bewußtsein ein wesentliches Moment bildet, so wenig ist doch die Religion bloß Gefühl und so wenig ist jedes Gefühl Religion. Beides hat Schleiermacher behauptet. Durch das erstere ist die Religion vom erkennenden und wollenden Leben in einer Weise abgesperrt, welche ebenso jeder gesunden Psychologie widerspricht, in welcher solche Trennungen des einheitlichen Menschengeistes keinen Raum finden, wie auch von der Erfahrung des religiösen Lebens widerlegt wird, in welcher nicht bloß die einzelnen Vorstellungen, sondern die ganze religiöse Theorie, nicht bloß die ein=

zelnen Handlungen, sondern die ganze religiöse Sitte eine wesentliche Rolle spielen. Aus nachträglicher Reflexion auf die frommen Gefühle, nur für deren Mittheilung, nicht für das eigene religiöse Empfinden nöthig, sollen nach Schleiermacher die religiösen Vorstellungen entstehen. Hieran ist nur so viel richtig, daß die bestimmte Form der religiösen Vorstellungen auch noch von anderweitigen, außerreligiösen Voraussetzungen bedingt ist und daher verschieden sein kann bei gleicher Gefühlsweise; im Uebrigen aber ist's eine unzweifelhafte Thatsache, daß in jedem vollen religiösen Bewußtseinsakt das Gefühl zu seiner Bestimmtheit auch schon für den Fühlenden selbst nur kommt mittelst bestimmter Vorstellungen, diese also vom religiösen Akt selbst schon unabtrennlich und gar nicht erst aus nachträglicher Reflexion darüber entstanden sind. Gerade je ursprünglicher ein religiöses Bewußtsein ist, desto fremder ist ihm diese Scheidung zwischen Gefühl und Vorstellung, desto mehr fällt ihm beides in einen und denselben Moment zusammen. Eben dasselbe gilt auch für das Verhältniß des praktischen Geistes, des Willens zur Religion. Ist letztere bloß Gefühl, so ist sie bloße Passivität, bloß Bewußtsein eines Bestimmtseins, nicht eigene Thätigkeit des Geistes, und dann können die Momente des religiösen und die des thätigen Lebens nur als zwei parallele Reihen neben einander hergehen, aber es findet keine Wechselwirkung zwischen ihnen statt. Allein auch hier zeigt die Erfahrung ein ganz anderes Bild: Die gesunde Frömmigkeit unterscheidet sich (wie Fichte ganz richtig bemerkt hatte) eben dadurch von krankhaftem Quietismus, daß sie Trieb und Kraft des sittlichen Lebens wird; dieß ist aber nur dann möglich, wenn auch in ihr selber schon von Haus aus ein thatkräftiges Moment liegt, wenn der religiöse Akt wirkliche Selbstthätigkeit, also auch die Sache des wollenden Geistes ist.

Das Gefühl ist das Subjektivste des Menschen; in ihm verhält sich der Mensch unmittelbar nur zu sich selbst, sofern er seines jeweiligen Zustandes, seines Erregt- und Bestimmtseins inne wird. Wird also die Religion nach Schleiermacher auf das Gefühl beschränkt, so wird sie damit zu einem rein subjektiven Bewußtsein des Einzelnen ohne jede objektive Beziehung gemacht. Nun ist sie ja freilich die innerste Angelegenheit jedes Subjekts, aber sie ist zugleich die Beziehung jedes Subjekts auf das allgemeinste Objekt; und darum ist,

wie die Erfahrung wiederum offenkundig lehrt, dem religiösen Bewußtsein überall und am bestimmtesten, je ursprünglicher und naiver es ist, die Objektivität und Gemeingültigkeit oder die mehr als bloß subjektive Wahrheit seines Inhalts eine unveräußerliche Voraussetzung. Wie steht es damit bei Schleiermacher's Theorie? Der Unterschied von wahr und falsch soll auf die Religion nicht passen, Alles in ihr gleich wahr sein, so lange es nur Gefühl, nicht durch die trübende Reflexion gegangen sei; auch ausschließend sei nicht die Religion, nur die ihr fremde Systemsucht führe zu religiösen Streitigkeiten. Hier tritt die Einseitigkeit dieser ganzen Anschauungsweise deutlich zu Tage. Nach ihr müßten die Gefühle der rohesten Naturreligionen, ihre Zauberfurcht z. B., wahrhaft religiös sein, weil in ihnen noch nicht gedacht wird, und hingegen die religiösen Gefühle eines Schleiermacher, welche durch die Gedanken von Plato, Spinoza und Fichte hindurchgegangen und in diesem Schmelztigel umgebildet sind, müßten an Wahrheit hinter jenen weit zurückstehen. Diese Erhebung des bloßen Gefühls, als der reinen Wahrheit, über das Denken, das an aller Unwahrheit Schuld sein soll, ist nur aus romantischen Vorurtheilen zu erklären, die vor einer nüchternen Betrachtung der Wirklichkeit nicht stichhaltig sind. In Wahrheit verhält sich die Sache vielmehr so, daß das Denken nie, auch als dogmatisches nicht, die Unwahrheit in ein an sich wahres religiöses Bewußtsein hineinbringt, so wenig wie das Gesetz die Sünde in einen an sich guten Willen; sondern wie dieses nur die im natürlichen Willen von Anfang schon steckende Sündhaftigkeit ans Licht zieht und damit ihre Ueberwindung vorbereitet, ganz ebenso bringt der denkende Verstand nur das Unwahre, Unreine und Verkehrte des ursprünglichen religiösen Bewußtseins zu Tage, indem er die naiven Vorstellungen in Begriffen fixirt und damit der verständigen Prüfung zugänglich macht, also auch ihre Reinigung durch das wahre Denken und Denken der Wahrheit vorbereitet. Die dogmatischen Begriffe und Sätze sind nicht unwahr, weil und sofern sie gedacht sind, sondern weil und sofern sie nur formal gedacht sind und zum Inhalt noch das ungeläuterte Material der naiven religiösen Gefühls- und Vorstellungsweise haben. Auch bei dogmatischen Streitigkeiten ist's wahrhaftig nicht das Interesse des Denkens, der Schule, des Systems, um was der heftige Kampf sich dreht. Warum denn nehmen die Religionsstreitigkeiten in der

Geschichte sich stets so ganz anders aus als die der philosophischen Schulen? Doch wohl nur deshalb, weil es in den letztern sich nur um Gegensätze des Denkens, der Systeme handelt, welche auf dem Wege des kühlen Denkens auch zum Austrag gebracht werden, während in den ersteren das Pathos des Herzens es ist, welches das entscheidende Wort führt und welches für kühle Logik wenig zugänglich, zu drastischeren Beweismitteln, als die des Denkens sind, seine Zuflucht nimmt. Je mehr hingegen das Denken, die Wissenschaft, die Philosophie das Pathos des religiösen Gefühls in seine Schranken zurückweist und innerlich läutert und klärt, desto mehr verschwinden jedesmal oder mäßigen und mildern sich doch die Religionsstreitigkeiten und jener Geist der unbefangenen und weitherzigen Duldung verbreitet sich, welcher dem naiven religiösen Bewußtsein noch völlig fremd, ja unfaßbar war, weil dieses eben sein jeweiliges subjektives Fühlen unmittelbar zugleich für die objektive und für Alle gültige Wahrheit selbst hielt. — Doch die Sache hat auch noch ihre Kehrseite. Wenn das Gefühl als solches die Wahrheit und das Denken die Unwahrheit sein soll, woher nehmen wir dann ein Kriterium, um beim Widerstreit der Gefühle, deren jedes sich für religiös, ja für das allein wahrhaft religiöse ausgiebt, die Entscheidung für und wider zu treffen? Giebt es aber ein solches Kriterium nicht, so wird Niemandem der Schluß zu verwehren sein, daß die einander widerstreitenden Gefühle, da die Wahrheit doch nur *eine* sein könne, *alle gleich unwahr*, gleich illusorisch seien. In diesen für die Religion tödtlichen Skepticismus schlägt die Gefühlstheorie mit dem Satz, daß alle religiösen Gefühle gleich wahr seien, fast nothwendig um. Doch Schleiermacher geht noch weiter und behauptet, daß nicht bloß alle religiösen Gefühle wahr, sondern auch alle wahren Gefühle religiös seien. Es ist klar, daß hiermit die ursprüngliche Intention, der Religion ihre eigenthümliche Sphäre und bestimmte Abgrenzung gegen das übrige Leben anzuweisen, wieder völlig vereitelt und sie zum allerflüssigsten, unbestimmtesten und unbestimmbarsten Ding der Welt verflüchtigt wird; denn flüchtiger und wandelbarer, als die Wolkenschatten am Frühlingshimmel, ziehen die mancherlei Gefühle am Spiegel unserer Seele dahin!

Nun möchte man vielleicht zur Vertheidigung Schleiermacher's sagen, daß diese einseitige Auffassung nur auf Rechnung der jugend-

lich kühnen Paradoxie der „Reden" komme, seiner spätern Religionstheorie dagegen nicht zur Last falle. Allein ein Blick in seine „Dialektik" zeigt uns, wie sehr es Schleiermacher zeitlebens mit jener Identifikation des Gefühls und der Religion Ernst geblieben ist. Sucht er ja doch dieselbe durch eine zwar scharfsinnige, aber an mehr als einem Quidproquo leidende Deduktion des Gefühls zu erhärten. Das Gefühl, führt er hier aus, ist die Einheit unseres Wesens im Wechsel zwischen Wissen und Wollen. Zwischen der überwiegenden Aktivität des einen und der überwiegenden Passivität des andern muß es einen Uebergangs- und Gleichgewichtspunkt geben; in welchem der Gegensatz der differenten Funktionen zur Indifferenz aufgehoben ist. Diese Indifferenz oder Identität des Ich im Wechsel der differenten Funktionen ist das unmittelbare Selbstbewußtsein oder Gefühl. Eben dieselbe Indifferenz der Gegensätze, welche in uns subjektiv das Gefühl ist, ist nun aber objektiv im Weltganzen Gott. Diese objektive Einheit kann weder in unserem Denken noch in unserem Wollen einheitlich gegeben sein, weil jedes von beiden schon im Gegensatz befangen ist. Also ist Gott unmittelbar und ursprünglich nur in unserem Gefühl, als der gegensatzlosen Einheit unseres Wesens, gesetzt; ja das Gefühl als diese subjektive Indifferenz der Gegensätze ist nichts anders als Gott, wie er in unserem Bewußtsein, nehmlich als konstituirendes Element unseres Selbstbewußtseins gesetzt ist. Sonach, schließt Schleiermacher, ist das Gefühl unmittelbar als solches, von jedem besondern Inhalt abgesehen, schon einfach als diese formale Einheit unseres Wesens, das — und zwar einzige — Sein Gottes in uns, ist also Religion. — Es bedarf nun wohl kaum der Andeutung, daß diese Deduktion eine verfehlte ist. Schon daß das Gefühl, dieser psychologische Bewußtseinszustand, der nur eine der verschiedenen Lebensformen des Ich ist, ohne Weiteres mit dem einheitlichen Wesen des Ich, das allen seinen Erscheinungsformen gleichmäßig zu Grunde liegt, aber in keiner einzelnen aufgeht, identificirt wird, ist offenbar ein Irrthum. Noch kühner ist es, daß jene objektive Einheit unseres Wesens dann sofort zum Sein Gottes in unserem Bewußtsein und für dasselbe gemacht wird; das Gefühl soll nicht bloß seiner Form nach die subjektive Einheit unseres Wesens sein, sondern es soll damit zugleich auch die absolute Einheit der Welt oder Gott in sich, also zu seinem unmittelbaren, mit und in

seiner Form schon gegebenen Inhalt haben. In Wahrheit ist aber das Gefühl eine bloße psychologische Bewußtseinsform, die so wenig an sich schon göttlich, Sein Gottes in uns ist, daß sie vielmehr gegen ihren Inhalt ganz gleichgültig ist und ebensogut das Niederste und Gemeinste, wie das Höchste zum Inhalt haben kann.

Diese Gefühlstheorie liegt auch noch dem Religionsbegriff der Schleiermacher'schen Glaubenslehre zu Grunde, obgleich diese, wie man anerkennen muß, durch sorgfältigere Bestimmung des religiösen Gefühls die Einseitigkeit der Grundanschauung zu verbessern sucht. Das religiöse Gefühl wird hier näher bestimmt als das der „schlechthinigen Abhängigkeit", im Unterschied von allen Gefühlen, die wir im Verhältniß zur Welt haben, in welchen immer nur relative Abhängigkeit mit relativer Freiheit zusammen gesetzt sei. Indem wir dieß schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auf sein verursachendes Woher? beziehen, werden wir über die Sphäre des getheilten Daseins oder der Welt hinausgeführt, und so entstehe uns das Bewußtsein Gottes, welches in seiner Verbindung mit dem endlichen Inhalt unseres Weltbewußtseins unser „höheres Selbstbewußtsein" bilde; auf der Leichtigkeit oder Schwierigkeit der Verbindung des Gottesbewußtseins oder schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls mit einem bestimmten Moment unseres Weltbewußtseins beruhe die Lust oder Unlust (Seligkeit oder Unseligkeit) unseres religiösen Lebens. — Diese Definition des religiösen Gefühls hängt auf's engste zusammen mit der Voraussetzung, daß die Religion bloß im Gefühl bestehe; denn das Gefühl ist eben ein passiver Zustand, das Innewerden eines Bestimmtseins; eigentlich ist's also auch hier nur wieder diese Form des Gefühls, welche, für sich abstrahirt und zum Inhalt des religiösen Bewußtseins gemacht, die schlechthinige Passivität oder Abhängigkeit ergiebt. Allein schon damit, daß der Fromme ein Bewußtsein seiner Abhängigkeit hat, ist er über das bloß Passivsein, über die einseitige Abhängigkeit auch wieder hinaus, da ja schon das Wissen von ihr eine eigene Thätigkeit ist. Und überdies gehört zum religiösen Bewußtsein, wie schon oben bemerkt wurde, auch ein Wollen, eine freie Selbstthätigkeit. Was aber diese erstrebt, das ist gerade das völlige Freiwerden von der hemmenden Abhängigkeit und Schranke, die unsere Freiheit in der Welt findet. Das religiöse Bewußtsein kann also geradezu als das „der schlechthinigen Freiheit in Gott" bezeichnet werden, welches

zwar allerdings das der „schlechthinigen Abhängigkeit“ nicht aus- sondern einschließt, aber psychologisch betrachtet vor diesem entschieden vorantritt, denn um Aufhebung des drückenden Gefühls der Weltabhängigkeit ist's dem Frommen zunächst zu thun, und gerade in dieser Befreiung findet er die religiöse Seligkeit.

Wenn wir hiernach nicht umhin können, die Schleiermacher'sche Beschränkung der Religion aufs Gefühl für irrig zu halten, so hindert uns das gleichwohl nicht an der Anerkennung, daß der Irrthum doch nur in der einseitigen Uebertreibung einer Wahrheit bestand, die beim Urheber selber noch um so verzeihlicher war, als es sich für ihn naturgemäß zunächst darum handelte, dieser meistens verkannten wichtigen Wahrheit Bahn zu brechen. Es ist die Wahrheit, daß die Religion weder in Lehren noch in Ceremonien besteht, sondern in Leben, in persönlichem Leben, in welchem ja allerdings das Gefühl ein nicht bloß wesentliches, sondern sogar centrales Moment bildet, um welches Denken und Wollen kreisen; daß also Vorstellungen und Willensregungen, so nothwendig sie zum Ganzen der Religion mitgehören, doch nur soweit wirklich religiöse Bedeutung haben, als ihnen persönliche Gefühle entsprechen, als sie im Herzen ihre Resonanz oder Quelle haben; daß endlich der Werth der religiösen Gefühle und Gesinnungen nicht von der buchstäblichen Wahrheit der entsprechenden religiösen Vorstellungen und Theorieen abhängt, sondern jene von edlem Gehalt und hohem Werth auch bei sehr mangelhaften theoretischen Meinungen sein können. Diese letztere ungemein häufige Erfahrung kann nun leicht den Schein erwecken, als ob das religiöse (und sittliche) Gefühl mit der theoretischen Wahrheit gar nichts gemein hätte, von ihr völlig unabhängig in sich selbst beruhen würde; dabei übersieht man jedoch, daß das, was den religiösen und auch (denn es verhält sich beiderseits genau analog) den sittlichen Gefühlen ihren Werth verleiht, doch nicht die Form des Fühlens ist, sondern der Inhalt des Gefühlten, die Reinheit und Richtigkeit der das Gemüth bewegenden Motive, welche sich eben doch nur messen läßt nach dem Grade der objektiven Vernünftigkeit oder Wahrheit, die den motivirenden Vorstellungen unter irgend welcher Bewußtseinsform innewohnt. Freilich macht keine vernünftige Wahrheit, als bloß gewußte, so lange sie nur im Kopf, nicht auch im Herzen ist, den Menschen sittlich oder fromm; das wird er nur durch

das, was in seinem Herzen als lebendiges Gefühl, als stetige Gesinnung wohnt; aber ebenso gewiß ist doch auch, daß der Werth dessen, was man im Herzen hat, nicht schon darauf beruht, daß man es nur überhaupt fühlt, und auch nicht darauf, daß es für den Fühlenden subjektiven Werth hat d. h. als angenehm, als befriedigend empfunden wird, sondern einzig und allein darauf, daß es das objektiv Wahre und Gute, das an sich Vernünftige ist, was das Herz in sich aufgenommen und zu seinem eigenen Lebensinhalt gemacht hat. — Es mag hierbei noch bemerkt werden, daß im echten protestantischen Begriff des seligmachenden Glaubens beide Momente gleichmäßig enthalten sind: die objektive Wahrheit des Inhalts (die übrigens nicht an seiner buchstäblichen Form hängt) und die subjektive Lebendigkeit der Aneignung im Herzen; während aber die Orthodoxie in abstrakter Betonung der ersten Seite den doktrinären Dogmenglauben zur Hauptsache gemacht hat, stellte der Pietismus die subjektive Seite des persönlichen Empfindens vor der objektiven des wahren Inhalts weit voran und beschritt so die Richtung, in deren Consequenz Schleiermacher's allzu subjektivistische, sofern vom objektiven Inhalt ganz abstrahirende, Gefühlsreligion liegt. Schließlich mag auch noch daran erinnert werden, daß dieses inhaltslose rein formale Gefühl Schleiermacher's das religiöse Pendant bildet zu dem ebenso inhaltslosen rein formalen Moralgesetz Kant's: beiderseits derselbe abstrakt subjektivistische Idealismus, der bei Kant nur durch die moralischen Postulate, wie bei Schleiermacher durch das unbestimmte Woher des Abhängigkeitsgefühls einen schwachen Anhalt, ein dürftiges Surrogat des fehlenden objektiven Inhalts erhält.

Was nun ferner Schleiermacher's Gottesbegriff (oder eigentlich die ihn vertretende Theorie — denn einen „Begriff" von Gott lehnt er ab) betrifft, so haben wir schon gesehen, daß die „Reden" einen modificirten Spinozismus enthalten. Die Ausdrücke: Universum, das Unendliche, der Weltgeist und Gott werden als gleichbedeutend gebraucht; oder wo ein Unterschied gemacht wird, wie an mehreren Stellen der 1. Auflage, da bedeutet „Gott" eine einzelne besondere Anschauung des Universums, nehmlich die unter der Form der Freiheit, der Persönlichkeit; er repräsentirt dann den „Genius der Menschheit" oder auch einer höheren übermenschlichen Gattung, aber doch immer einer besonderen Gattung, ist also nicht Ausdruck

des wahrhaft Unendlichen. Daher geradezu gesagt wird: „Gott ist nicht Alles in der Religion, sondern Eins und das Universum ist mehr.“ Später wird zugegeben, daß es „eine fast unabänderliche Nothwendigkeit“ für die Frömmigkeit sei, einen Gott in diesem Sinn des freien, persönlichen Ideals anzunehmen, aber sofern der Grund dieser Nothwendigkeit in dem psychologischen Bedürfniß der Phantasie, den Weltgeist zu personificiren, gefunden wird, bleibt es für den denkenden Verstand doch immer bei der obigen Theorie. Auch in den spätern Auflagen wird unverholen gesagt, daß der gewöhnliche Begriff von Gott als einem persönlichen, denkenden und wollenden Wesen ihn in das Gebiet des Gegensatzes herabziehe. Die Welt als Ganzes und Einheit sehen, das heiße, sie „in Gott“ sehen; aber die Gottheit dann wieder als einen abgesonderten einzelnen Gegenstand hinzustellen, das sei nur eine Bezeichnungsweise, die zwar Vielen unentbehrlich und Allen willkommen sein möge, aber doch immer bedenklich und fruchtbar an Schwierigkeiten bleibe, aus denen die gemeine Sprache sich nie loswickeln werde. Diese gegenständliche Vorstellung der Gottheit aber gar als eine Erkenntniß behandeln und so das Sein Gottes vor der Welt und außer der Welt, wenngleich für die Welt, als Wissenschaft durch die Religion oder in der Religion ausbilden und darstellen, das sei bloße Mythologie.

Dieser Standpunkt ist auch später nicht wesentlich verlassen. In der Dialektik und Dogmatik betont zwar Schleiermacher den Unterschied Gottes von der Welt stärker, aber keineswegs in dem Sinn, daß Gott ein gegenständliches Sein für sich außer und vor der Welt zukommen sollte, sondern so, daß Gott und Welt nicht real getrennt, sondern bloß begrifflich unterschieden sein sollen als „zwei Werthe für dieselbe Forderung;“ Gott die Einheit und die Welt die Vielheit des Seins, daher zwar keine Welt ohne Gott, aber auch kein Gott ohne Welt; und zwar ist dies Zusammensein beider näher als ein „Ineinanderaufgehen“ zu denken; denn wäre in Gott etwas über die Welt hinausragend, so wäre etwas in ihm nicht weltbedingend, und wäre etwas in der Welt über Gott hinausragend, so wäre dieß nicht gottbedingt. Dem entspricht es genau, wenn in der Dogmatik Schleiermacher sagt, daß die göttliche Allmacht quantitativ sich decke mit der Totalität der Naturkräfte (endlichen Causalität) und nur qualitativ von diesen verschieden sei, nehmlich, wie eben die Einheit

der unendlichen Ursächlichkeit von der Vielheit ihrer getheilten, endlichen Erscheinungen; daß in Gott nicht ein Ueberschuß von Macht liege, Anderes und Mehreres zu schaffen, als das, was er wirklich schafft, was in der Welt als Wirklichkeit sich darstellt; daß also auch ein Eingreifen Gottes in das Einzelne des Naturlaufs d. h. ein Wunder nicht möglich sei. Insoweit stimmt Schleiermacher völlig und theilweise wörtlich mit Spinoza überein. Gleichwohl vermeidet er es, Gott mit Spinoza als die Substanz oder auch als die natura naturans zu bezeichnen. Er versteht vielmehr im Anschluß an Schelling's Identitätsphilosophie unter der Gottesidee die absolute Einheit, welche dem Gegensatz von Denken und Sein, von Idealem und Realem als sein transscendentaler Möglichkeitsgrund vorausgesetzt werden müsse. Da nun unser wirkliches Denken oder Wissen sich in diesem Gegensatz von Subjekt und Objekt bewege, so könne die gegensatzlose Einheit selbst nie Gegenstand des Wissens werden; sie sei vielmehr nur das Princip der Möglichkeit alles Wissens und insofern der terminus a quo für dessen Vollziehung, während die Idee der Welt der terminus ad quem oder das Prinzip der Wirklichkeit unseres Wissens sei*); jene „die Form jedes Wissens an und für sich, die Idee der Welt aber die Verknüpfung des Wissens;" jene „das ruhende Prinzip, relativ gleichgültig gegen den Inhalt des realen Wissens und gegen das Fortschreiten desselben, die Seligkeit im Wissen an sich; die andere die Thätigkeit des Wissens im Fortschreiten, immer auf das Ganze gerichtet und jedes einzelne nur als Durchgangspunkt betrachtend." Mit andern Worten: die Idee Gottes ist die abstrakte Einheit, die zwar als zu Grunde liegend gedacht werden muß, die aber auch immer nur der „ruhende", d. h. in seiner Unbestimmtheit verharrende und daher gegen das Wissen verschlossene dunkle „Grund" bleibt; sie ist eben daher nur die leere „Form" des Wissens, die gegen den realen Inhalt desselben, gegen die wirkliche Welt gleichgültig ist. Dann begreift man aber auch nicht, wie aus dieser leeren Form, dieser bestimmungslosen Einheit die Fülle und Mannigfaltigkeit der wirklichen Welt hervorgehen könne; man erkennt in ihr nicht den wirksamen Grund, der im Wirklichen sich selbst zur Erscheinung, zum Dasein, zum Offenbar- und Erkanntwerden bringt, noch weniger die Zweckursache, die ihre Ein-

*) Dialektik, S. 164 ff.

heit zur Vielheit der Erscheinungen heraussetzt, um sich darin als den konkreten Geist, als schaffende Vernunft und Güte zu offenbaren. Demgemäß ist aber auch die „Seligkeit", die in dieser Gottesidee ausgedrückt sein soll, nur die durch Abstraktion von der Wirklichkeit erreichte Aufhebung d. h. einfache Negation der Gegensätze, nicht aber die durch Erhebung derselben zu ihrer Zweckeinheit erreichte Versöhnung derselben, es ist die Seligkeit der todten Leere, nicht die der lebendigen Harmonie. Daß nun ein solches abstraktes Absolutes nicht näher begrifflich bestimmt werden, sondern „eigentlich nichts anderes als es selbst zum Prädikat erhalten" kann, ist sehr begreiflich, denn es folgt eigentlich schon von selbst, ohne alle weiteren Beweise, aus jenem vorausgesetzten Begriff. Schleiermacher sucht aber doch auch im Einzelnen durch kritische Proben zu zeigen, daß das absolute Sein, welches die Spekulation als die transscendentale Einheit voraussetzen müsse, in keinem Begriff adäquat sich denken lasse*). Denn wollte man das Transscendente unter der Form der obersten Kraft (entsprechend dem Letzten in der Reihe der Begriffe) denken, so erhalte man entweder den (unserer ideellen Funktion entsprechenden, also nach der Seite des Idealen liegenden) Begriff: Gott, müsse dann aber diesem zur Erklärung der Welt die Materie zur Seite stellen, wodurch er bedingt und also verendlicht würde; oder erhalte man den (mehr reellen) Begriff der natura naturans, der schaffenden Naturkraft, aber auch diese wäre, nach Schleiermacher, da Kraft nicht anders als in der Totalität ihrer Erscheinungen (der natura naturata) ist, durch diese letztere bedingt (— ein offenbar irriger Satz, der auf der Verwechselung der logischen Relativität und gegenseitigen Bedingtheit der Begriffe Kraft und Erscheinung mit einer realen Abhängigkeit der Kraft von der Erscheinung beruht). Wollte man hingegen das Transscendente unter der Form der höchsten Ursächlichkeit (als Letztes in der Reihe der Urtheile) denken, so erhielte man, wie Schleiermacher weiter argumentirt, entweder den Begriff der absoluten Nothwendigkeit, d. h. des Schicksals, oder den der absoluten Freiheit, d. h. der Vorsehung. Aber auch von diesen entspreche keiner der Forderung, denn sie beziehen sich nur auf ein Geschehen, nicht auf ein Sein, und stehen unter dem Gegen-

*) Dialektik, S. 416ff.

satz des Bewußtlosen und des Bewußten. Also — schließt dann Schleiermacher — ist das Höchste in keinem der vier Begriffe wirklich enthalten, wenngleich Gott und Vorsehung immer noch die vorzüglichsten der vier Formeln bleiben, aber auch sie gehen nicht zusammen. Die transscendente Einheit ist also überhaupt durch das Denken nicht zu erfassen, sie ist nur, wie wir schon oben hörten, für das Gefühl und in demselben gegeben.

Diese ganze Argumentation, so charakteristisch sie ist für die Art und Weise des Schleiermacher'schen Denkens, für sein sorgfältiges Abstecken der verschiedenen Möglichkeiten und kritisch behutsames Abwägen derselben nach ihrem relativen Werth, so leidet sie doch an unverkennbaren Schwächen, oder vielmehr, sie verräth uns den prinzipiellen Mangel des Schleiermacher'schen Denkens, den Mangel eines die Gegensätze in positiver Synthese zusammenfassenden und aus konkreter Einheit organisch entwickelnden Denkens, kurz, den Mangel an spekulativer Kraft. Ohne das wäre ja nicht zu erklären, was ihn denn eigentlich hindern sollte, die einzelnen Betrachtungsweisen, in welche er den Begriff des Absoluten analysirt, in der Synthese des spekulativen Gedankens wieder zu verknüpfen, das Sein und das Wirken, das freie und das nothwendige Wirken zur Einheit zusammenzudenken? Daß diese Synthese nicht möglich sei, hat Schleiermacher's Analyse nicht bewiesen und kann auch nicht bewiesen werden; vielmehr ist dieselbe ebenso sehr eine Forderung des konsequenten, auf Einigung der Gegensätze abzielenden Denkens, wie des praktischen religiösen Bewußtseins, das nicht eine abstrakte, sondern eine in verschiedenen Momenten bestimmte Einheit des religiösen Objekts voraussetzt. Daß Schleiermacher dieß verkannte, hängt zusammen mit der Mangelhaftigkeit seines Religionsbegriffes, mit seiner einseitigen Gefühlstheorie. In dieser haben wir den wesentlichen Grund seiner Ablehnung der denkenden Erkenntniß Gottes zu suchen; und von dort aus ist diese Consequenz ja auch begreiflich genug, oder vielmehr ist es eigentlich eine Tautologie, zu sagen: die Religion ist identisch mit dem Gefühl, und: das Objekt der Religion, Gott, ist nur für das Gefühl und nicht für das Denken. Das Eine steht und fällt mit dem Andern. Es ist daher auch nicht ganz richtig, wenn man Schleiermacher's Ablehnung der Gotteserkenntniß mit der Kant'schen Kritik ohne Weiteres für gleichbedeutend hält.

So nahe ja freilich beide sich berühren, so sehr sind doch sowohl die Voraussetzungen als die Ergebnisse beiderseits verschieden. „Scheint Schleiermacher die kantische Kritik der rationalen Theologie zunächst nur auf ihrem eigenen Wege weiter zu führen, so zeigt sich doch, wenn wir näher zusehen, bald genug, daß den Hintergrund dieser Kritik bei ihm ein Standpunkt bildet, welcher von dem des kantischen Kriticismus weit abliegt. Der letztere leugnet die Erkennbarkeit Gottes, weil unser Wissen auf die Erscheinung beschränkt sei, weil unsere Vernunft nicht die Mittel habe, um sich von dem Uebersinnlichen einen Begriff zu bilden. Schleiermacher leugnet sie, weil alle Begriffe, welche wir uns über die Gottheit bilden können, der wahren Gottesidee, der Idee des absoluten Wesens, nicht entsprechen. Jener hält sich daher mit seiner Kritik durchaus innerhalb des menschlichen Bewußtseins; er begnügt sich mit der Behauptung, daß unter den Begriffen, die wir bilden können, der der Gottheit sich nicht finde; er begeht nicht den Widerspruch, indem er uns die Möglichkeit der Gotteserkenntniß abspricht, zugleich eine bestimmte Ansicht über die Gottheit vorauszusetzen. Schleiermacher begeht ihn: er vergleicht die höchsten Begriffe, die wir uns bilden können, mit dem Begriff der Gottheit und findet, daß sie nicht an denselben hinanreichen; er muß also diesen Begriff doch besitzen, er muß wissen, wie wir uns die Gottheit zu denken haben, damit wir sie uns richtig denken: sein Kriticismus hat eine ganz bestimmte dogmatische Ueberzeugung zur Grundlage.“ (Zeller.)

Daß diese dogmatische Grundlage hauptsächlich der Spinozismus ist, allerdings nicht in seiner ursprünglichen, sondern in jener modificirten Gestalt, in welcher er seine Auferstehung gegen das Ende des 18. Jahrhunderts gefeiert hat, das ist von Strauß in seiner meisterhaften Charakteristik Schleiermacher's*) einleuchtend gezeigt worden. „Das Denken des Lesers, wenn es auch beim ersten Studium des Werkes (der Schleiermacher'schen Glaubenslehre) sich bemüht hat, dem Verfasser auf seiner vielfach gewundenen, angeblich theologischen Straße zu folgen, wird doch bei der Wiederholung und in der Erinnerung sich kaum enthalten können, den geraden und ungleich kürzeren Pfad quer durch das philosophische Feld einzuschlagen;

*) Charakteristiken und Kritiken, S. 166 ff.

wovon den Leser die vielfach ausgesteckten Warnungstafeln des Verfassers um so weniger zurückzuhalten im Stande sind, als dringende Gründe zu dem Verdacht vorliegen, der Verfasser sei selbst zu dem Ziele, zu welchem er uns jetzt den weitesten Weg zu führen für gut findet, für seine Person vielmehr auf dem kürzeren gelangt. Denn wenn man es auch einräumen wollte, wie man es doch nicht kann, daß zu dem Bewußtsein der Abhängigkeit alles endlichen Seins von der göttlichen Ursächlichkeit auf dem Wege des bloßen Gefühls zu gelangen sei: so verräth dagegen der von Schleiermacher gleichfalls aufgestellte Satz, daß hinwiederum die göttliche Ursächlichkeit in der Gesammtheit des endlichen Seins vollständig zur Darstellung gelange, seinen spekulativen Ursprung allzu deutlich. Denn das fromme Gefühl ist gewiß befriedigt, wenn es, vom gegebenen Endlichen aufwärts steigend, jedes Solche von Gott abhängig findet: von ihm aber wieder abwärts steigend die Fülle des göttlichen Wesens in der Gesammtheit des Endlichen vollständig ausgelegt zu finden, das ist das Interesse der Spekulation" (und gerade nicht des unmittelbaren Gefühls, dem es vielmehr natürlich ist, in Gott einen unendlichen Ueberschuß über die Wirklichkeit vorauszusetzen) . . . „Alle Hauptsätze des ersten (allgemeinen) Theiles der Schleiermacher'schen Glaubenslehre werden dann erst recht verständlich, wenn man sie in die Formeln Spinoza's zurückübersetzt, aus welchen sie ursprünglich geflossen sind. Das allem Uebrigen zu Grunde gelegte Verhältniß Gottes zur Welt, wonach beide als Größen betrachtet sich decken, nur daß jener die absolute und ungetheilte, diese die in sich gespaltene und getheilte Einheit ist, erklärt sich in letzter Beziehung nur aus dem Verhältniß der natura naturans zur natura naturata bei Spinoza." Ebenso die Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit in Gott, von seinem Wollen der Welt und Wollen seiner selbst, von Wollen und Denken, Wirklichem und Möglichem in Gott, die deterministische Freiheitslehre und die Negativität des Bösen in der Lehre vom Menschen: das Alles findet seine unmittelbare Parallele und wohl auch Quelle in Spinoza's Spekulation.

Bei allem dem konnte sich doch Schleiermacher mit gutem Grund verbitten, einfach nur für einen Spinozisten gehalten zu werden. Ganz unspinozisch und viel eher leibnizisch ist ja seine Betonung der Individualität, in welcher er eine selbständige und selbstberechtigte

Fleischwerdung der schaffenden Vernunft sieht. Auch das Verhältniß von Vernunft und Natur, wie es Schleiermacher seiner Physik, beziehungsweise Psychologie und seiner Ethik zu Grunde legt, ist doch vom Verhältniß der beiden Attribute Denken und Ausdehnung bei Spinoza sehr verschieden und hat fast mehr Verwandtschaft mit Leibniz' Reich der Gnade (Zwecke) und der Natur (Ursachen) oder auch mit Kant's Verstand und Sinnlichkeit. Und wie Schleiermacher von dem blinden, ateleologischen Determinismus Spinoza's weit entfernt ist, so giebt er sich auch, nach der von ihm selber aufgestellten Maxime, alle Mühe, „aus dem göttlichen Wesen den Tod wegzudenken" und an die Stelle der abstrakten Starrheit der Spinoza'schen Substanz die lebendige Causalität Gottes zu setzen. Daß ihm dieß nicht genügend gelungen ist, daß sein Gottesbegriff sich nicht entschieden genug über die Abstraktheit der Substanz zum konkreten Geist erhoben hat, darin verräth sich ja allerdings ein gewisser Mangel an spekulativer Kraft. Nur aber haben diejenigen am wenigsten das Recht, Schleiermacher daraus einen Vorwurf zu machen, welche ihrerseits die Schwierigkeiten eines persönlichen Gottesbegriffs und des dualistischen Verhältnisses von Gott und Welt niemals ernstlich erwogen, sondern es bequemer gefunden haben, in den traditionellen Geleisen des kirchlich-trinitarischen oder rationalistisch-deistischen Gottesbegriffs harmlos weiter zu gehen. Daß Schleiermacher's kritisches Denken mit den Schwierigkeiten und Widersprüchen des populären Anthropomorphismus nicht so leicht fertig wurde; daß er es nicht über sich vermochte, die absolute Ursache als ein besonderes Wesen neben anderen vor und außer der Welt sich zu denken; daß er die supranaturalen Wundereingriffe eines derartigen Wesens in die Welt mit dem wissenschaftlichen Begriff der gesetzmäßigen Weltordnung unvereinbar fand; daß er vielmehr aus allen diesen Gründen den Versuch unternommen und glänzend durchgeführt hat, eine christliche Glaubenslehre auf die geistigen Thatsachen des frommen Selbstbewußtseins mit Beiseitesetzung alles supranaturalen Wunderapparates zu gründen: dieß müssen wir ihm mindestens ebensosehr, wie seine Vertiefung des psychologischen Religionsbegriffs (S. 304, 312), als sein unvergleichliches und unvergängliches Verdienst um die Religionswissenschaft anrechnen — ein Verdienst, dessen prinzipielle Bedeutung auch nicht wesentlich geschmälert wird durch die zugestandenen Mängel im Einzelnen.

Sind doch diese Mängel auch hier gewissermaßen nur die Uebertreibungen einer Wahrheit, die sich erst Bahn brechen mußte. Eben deßwegen wird aber auch die Korrektur dieser Mängel niemals zu erhoffen sein von einem Standpunkt, der die epochemachende und bleibende Wahrheit der Schleiermacher'schen Theologie einfach ignorirt und sich des Fortschritts rühmt, während er zu den Trivialitäten der Aufklärung und des Rationalismus vulgaris zurückgeht.

Es erübrigt uns noch, Schleiermacher's Ansicht von den positiven Religionen zu überschauen. In der fünften Rede kommt er darauf zu sprechen, nachdem in der dritten die „Bildung zur Religion" und in der vierten „Kirche und Priesterthum" behandelt worden waren. Als ein Unendliches hat die Religion ihr Dasein nur in einer Vielheit individueller Erscheinungen, also in den verschiedenen positiven Religionen, nicht in einer leeren Abstraktion, wie es die sogenannte „natürliche Religion" wäre. Die Bevorzugung der letztern im jetzigen Zeitalter rührt daher, daß diejenigen, welchen die Religion überhaupt zuwider ist, das am meisten lieben, was eben nicht mehr wirkliche Religion ist und am wenigsten ihre eigenthümlichen Züge trägt. Die sogenannte natürliche Religion ist gewöhnlich so abgeschliffen und hat so metaphysische und moralische Manieren, daß sie wenig von dem eigenthümlichen Charakter der Religion durchschimmern läßt; sie weiß so zurückhaltend zu leben, sich einzuschränken und zu fügen, daß sie überall wohlgelitten ist. Dagegen hat jede positive Religion eine bestimmt ausgeprägte Eigenthümlichkeit. Sie ist nicht etwa ein Ausschnitt aus der Gesammtsumme der religiösen Anschauungen und Gefühle, denn diese alle kommen in jeder wirklichen Religion irgendwie vor; vielmehr entspringt jede individuelle Religion daraus, daß eine Einzelanschauung des Universums zum Mittelpunkt gemacht und auf diesen alles Andere in ihr bezogen wird. Insofern dies Jeder für sich thun kann, würden eigentlich so viele individuelle Religionen als religiöse Individuen existiren. Wirklich sagt Schleiermacher: In Jedem, der die Geburtsstunde seiner Religion angeben und ihren Ursprung auf eine unmittelbare Einwirkung der Gottheit („eine Offenbarung") zurückführen kann, ist auch eine eigene und ächte Religion. Hier ist Alles Leben und Freiheit und naturwüchsige wahre Entwicklung, wogegen in der natürlichen Religion alles abstrakt, ihre Stärke in der Verneinung des Positiven und Charakteristischen

und somit des Wirklichen ist; sie gleicht der Seele, die nicht in die Welt kommen möchte, weil sie nicht ein bestimmter, sondern der Mensch überhaupt sein wollte. — Daß diese Ansicht Schleiermacher's eine Berechtigung gegenüber der abstrakten, alles Besondere zur öden Gleichförmigkeit nivellirenden Vernunftreligion oder natürlichen Religion der Rationalisten hat, ist unbestreitbar. Aber freilich scheint er auch hier wieder einem Extrem das andere gegenüberzustellen: der unbestimmten Allgemeinheit die ebenso unbestimmbare, weil endlos variirende Mannigfaltigkeit atomistischer und in ihrer Vereinzelung ganz zufälliger Einzelerscheinungen. Von wahrem Leben und naturwüchsiger Entwicklung aber kann gleich wenig die Rede sein, wo eine Einheit ist ohne Mannigfaltigkeit und wo bloße Mannigfaltigkeit ohne organisirende Einheit; ist dort keine Bewegung, so hier zielloses Spiel der Bewegung, wie denn mit Recht bemerkt worden ist, daß bei solcher Herrschaft des subjektiven Geschmacks und der individuellen Anziehungskraft das religiöse Gemeinschaftsleben sich nicht über den Aggregatzustand des von Wind und Wellen jeden Augenblick wieder anders gruppirten Sandes erhebe.

Schleiermacher hat denn auch selber später jenen äußersten Subjektivismus zu beschränken nöthig gefunden. Es sei doch, heißt es in den spätern Auflagen, nie etwas Geringfügiges, bloß Persönliches, daß sich eine neue Offenbarung bilde, sondern es liege Größeres und Gemeinschaftliches dabei zu Grunde. Wie auf staatlichem, so auch auf religiösem Gebiete könne es nur krankhafte Abweichung sein, welche Einen von dem gemeinschaftlichen Leben mit Allen, unter welche ihn die Natur gesetzt hat, so ausschließe, daß er keinem größeren Ganzen angehört; sondern von selbst werde Jeder, was für ihn Mittelpunkt der Religion ist, auch irgendwo im Großen so dargestellt finden oder selbst darstellen. „Sowie kein Mensch als Einzelwesen zum wirklichen Dasein kommen kann, ohne zugleich durch dieselbe That auch in eine Welt, in eine bestimmte Ordnung der Dinge und unter einzelne Gegenstände versetzt zu werden, so kann auch ein religiöser Mensch zu seinem Einzelleben nicht gelangen, er wohne denn durch dieselbe Handlung sich auch ein in ein Gemeinleben, also in irgend eine bestimmte Form der Religion."

In der Glaubenslehre fügt Schleiermacher zu der eigenthümlichen Grundanschauung, centralen und beherrschenden Idee, als dem

inneren Merkmal einer bestimmten Religion, noch hinzu das äußere Merkmal des Grundfaktums, des bestimmten geschichtlichen Anfangs. Beide, Grundidee und Grundfaktum, entsprechen sich gegenseitig und hängen innerlich, ursächlich zusammen: die Urthatsache der Gemeindestiftung bildet selbst den centralen Punkt, mit welchem sich das Gottesbewußtsein so vorzüglich verbindet, daß nur von ihm aus und mittelst seiner die Einigung des Gottesbewußtseins auch mit dem übrigen Bewußtseinsinhalt erfolgen kann. Sofern diese Urthatsache allen religiösen Erregungen der Gemeinschaft ihr bestimmtes eigenthümliches Gepräge aufdrückt, sind diese alle positiv, so daß also in jeder bestimmten Religionsform Alles positiv, d. h. durch die geschichtliche Urthatsache der Gemeindebildung individuell bestimmt ist. Vermöge ihrer Ursprünglichkeit heißt jene begründende Urthatsache der positiven Religionen „Offenbarung"; dieser Begriff schließt aus sowohl äußere Mittheilung und Ueberlieferung als Erfindung durch Reflexion, und enthält göttliche Mittheilung, die nur nicht als lehrhafte Einwirkung auf den Menschen als erkennendes Wesen gefaßt werden darf, sondern als die eigenthümliche und außerordentliche Wirkung, welche eine persönliche Erscheinung durch ihren Totaleindruck auf unser Selbstbewußtsein macht, bei welchem Totaleindruck die Lehre zwar nicht ausgeschlossen, aber nur als Moment mitgesetzt ist. Zwischen solchen Erscheinungen, die wir als religiöse Offenbarung betrachten, und den höheren Zuständen der heroischen und dichterischen Begeisterung findet nahe Verwandtschaft statt, ja der einzige Unterschied liegt nach Schleiermacher darin, daß in der religiösen Offenbarung nicht ein einzelner Moment, sondern eine ganze Existenz durch göttliche Mittheilung bestimmt sei. Derartige göttliche Offenbarung findet Schleiermacher auch in solchen Persönlichkeiten des Heidenthums, in welchen sich auf eine ursprüngliche, aus dem geschichtlichen Zusammenhang nicht begreifliche Weise das Göttliche vorbildlich in einem menschlichen Leben kundthat. Da absolut ursprünglich nur die Offenbarung Gottes im Ganzen der Welt ist, alle einzelnen Erscheinungen dagegen, wie originell auch an sich betrachtet, doch immer zugleich aus dem Gesammtzustand der Gesellschaft, der sie angehören, zu begreifen sind, so kann der Begriff der Offenbarung auf Einzelnes immer nur im relativen Sinn Anwendung finden und der Anspruch irgend einer Religion auf absolute Offenbarung im Sinn der Mit-

theilung ganzer und reiner Wahrheit ist unmöglich, — ein Satz, der zwar ganz richtig aus Schleiermacher's philosophischen Voraussetzungen folgt, aber gleichwohl in seiner dogmatischen Christologie nicht streng festgehalten wird.

Die Religionen der Geschichte theilt Schleiermacher theils nach Entwicklungsstufen, theils nach Art-Unterschieden. Die Entwicklungsstufen: Fetischismus, Polytheismus und Monotheismus beruhen auf der Vermischung oder Unterscheidung von Gottes- und Weltbewußtsein. Uebrigens bemerkt Schleiermacher, daß diese begriffliche Abstufung mit dem geschichtlichen Entwicklungsgang nicht nothwendig zusammenfalle; dieser lasse sich ebensowohl als ein Aufsteigen vom Fetischismus zum Polytheismus und Monotheismus denken, wie auch als eine von kindlich unbestimmtem Monotheismus ausgehende, theils zum Götzendienst herabsteigende, theils zum reinen Gottesglauben aufsteigende Doppelentwicklung. Nebenher bemerkt er hierbei noch, daß man unter „Pantheismus" sich nicht eine besondere Religionsform denken dürfe, derselbe sei vielmehr eine spekulative Theorie, die sich mit der Frömmigkeit wohl vertrage, wofern man darunter nur nicht einen verlarvten Materialismus verstehe. Auch bei der gewöhnlichen Formel des „Ein und All" könne doch Gott und Welt „wenigstens der Funktion nach geschieden bleiben" und also könne auch dabei noch der Fromme, indem er sich in die Welt miteinrechnet, sich mit diesem All abhängig fühlen von dem, was das Eins dazu sei. (Daß genau dieß Schleiermacher's Fall ist, braucht nach dem, was wir aus den „Reden" und der „Dialektik" wissen, nicht erst bemerkt zu werden.) Solche Zustände werden sich dann, fügt er schließlich hinzu, von den frommen Erregungen manches Monotheisten schwer unterscheiden lassen. — Außer jenem Stufen-Unterschied stellt Schleiermacher folgenden Art-Unterschied der Religionen auf: Entweder werden in den frommen Erregungen die natürlichen Zustände den sittlichen (die leidendlichen den thätigen) untergeordnet, oder umgekehrt, die thätigen (sittlichen) den leidenden (natürlichen); im erstern Fall gestaltet sich die Religion teleologisch, im letztern ästhetisch. Zu den ästhetischen Religionen rechnet Schleiermacher die griechische und den Islam, zu den teleologischen das Judenthum und Christenthum.

Die Grundidee des Judenthums ist nach Schleiermacher's Darstellung (in der 5. „Rede") die der Vergeltung — eine kindliche

Idee, die nur auf dem engen Raum einer engbegrenzten Volksgemeinde möglich war; seine Bedeutung für das Christenthum hat er jederzeit sehr nieder taxirt; „ich hasse in der Religion diese Art von historischen Beziehungen; jegliche hat für sich ihre eigene und ewige Nothwendigkeit und jedes Anfangen einer Religion ist ursprünglich." Dieser gewagte und bedenkliche Satz erklärt sich einigermaßen als Reaktion gegen die Kleinmeisterei, mit welcher Rationalisten und Supranaturalisten um die Wette das Christenthum aus dem Judenthum, sei es durch übernatürlichen oder natürlichen Pragmatismus, zu erklären sich bestrebten. Die Grundidee des Christenthums ferner wird in der 5. „Rede" darin gefunden, daß das Verderben des Endlichen in der Entfernung von Gott aufgehoben und das Endliche mit Gott vermittelt werde durch einzelne über das Ganze ausgestreute Punkte, welche zugleich Endliches und Unendliches, Menschliches und Göttliches sind. „Das Verderben und die Erlösung, die Feindschaft und die Vermittlung, das sind die beiden unzertrennlich mit einander verbundenen Grundbeziehungen dieser Empfindungsweise, und durch sie wird die Gestalt alles religiösen Stoffes im Christenthum und dessen ganze Form bestimmt." Auf jener Voraussetzung allgemein verbreiteten ungöttlichen Wesens beruht der polemische Charakter des Christenthums; zugleich aber sieht es das göttliche Walten in der Geschichte darin, daß immer neue Veranstaltungen zur Aufhebung des Verderbens getroffen, immer höhere Offenbarungen und Mittler zwischen Gottheit und Menschheit gegeben, immer inniger in jedem spätern Gesandten die Gottheit mit der Menschheit vereinigt wird. So mache das Christenthum die Religion (Religionsgeschichte) selbst zum Stoff der Religion und sei also gleichsam eine höhere Potenz derselben; darin liege das Unterscheidendste seines Charakters. Vom Stifter des Christenthums wird dann weiter gesagt, daß das Bewundernswerthe an seiner Erscheinung nicht so sehr in der Reinheit seiner Sittenlehre liege, die nur aussprach, was alle zum geistigen Bewußtsein gekommenen Menschen mit ihm gemein haben, auch nicht in der Eigenthümlichkeit seines Charakters, dieser innigen Vermählung hoher Kraft mit rührender Sanftmuth; „das alles sind nur menschliche Dinge; aber das wahrhaft Göttliche ist die herrliche Klarheit, zu welcher die große Idee, welche darzustellen er gekommen war, sich in seiner Seele ausbildete: die Idee, daß alles Endliche einer höheren

Vermittlung bedarf, um mit der Gottheit zusammen zu hängen, und daß für den von dem Endlichen und Besondern ergriffenen Menschen nur Heil zu finden ist in der Erlösung.... Dieses Bewußtsein von der Einzigkeit seines Wissens um Gott und Seins in Gott, von der Ursprünglichkeit der Art, wie es in ihm war, und von der Kraft derselben, sich mitzutheilen und Religion aufzuregen, war zugleich das Bewußtsein seines Mittleramtes und seiner Gottheit.... Aber nie hat er behauptet, der einzige Mittler zu sein, der Einzige, in welchem seine Idee sich verwirklicht, sondern Alle, die ihm anhingen und seine Kirche bildeten, sollten es mit ihm und durch ihn sein. Und nie hat er seine Schule verwechselt mit seiner Religion, als sollte man um seiner Person willen seine Idee annehmen, sondern nur um dieser willen auch jene; ja er mochte es dulden, daß man seine Mittlerwürde dahingestellt sein ließ, wenn nur der Geist, das Prinzip, woraus sich seine Religion in ihm und Andern entwickelte, nicht gelästert ward... Nie hat auch Christus die religiösen Ansichten und Gefühle, die er selbst mittheilen konnte, für den ganzen Umfang der Religion ausgegeben, welche von seinem Grundgefühl ausgehen sollte; er hat immer auf die lebendige Wahrheit gewiesen, die nach ihm kommen würde, wenngleich nur von dem Seinigen nehmend. So auch seine Schüler. Nie haben sie dem heiligen Geist Grenzen gesetzt, seine unbeschränkte Freiheit und die durchgängige Einheit seiner Offenbarungen ist überall von ihnen anerkannt worden.... Die heiligen Schriften sind Bibel geworden aus eigener Kraft: aber sie verbieten keinem andern Buche, auch Bibel zu sein oder zu werden, und was mit gleicher Kraft geschrieben wäre, würden sie sich gern beigesellen lassen." Zwar wird das Christenthum insofern ewig dauern, als es nie eine Zeit geben wird, wo man keine Mittler mehr brauchen würde; aber gleichwohl will es nicht die einzige und alleinherrschende Gestalt der Religion sein, es verschmäht diese beschränkende Alleinherrschaft; es würde gerne andere und jüngere, womöglich kräftigere und schönere Gestalten der Religion neben sich aus allen Punkten hervorgehen sehen; „und eine ahnende Seele, auf den schaffenden Genius gerichtet, könnte vielleicht jetzt schon den Punkt angeben, der künftigen Geschlechtern der Mittelpunkt werden muß für ihre Gemeinschaft mit der Gottheit".

An der hier in so weitgehendem Sinne behaupteten Entwicklungs- und Vervollkommnungsfähigkeit der Religion hat nun zwar Schleier-

macher insofern immer festgehalten, als er auch später das Christenthum nicht auf eine bestimmte geschichtliche Form beschränkt wissen wollte; nur hat er später allen Fortschritt als eine Entwicklung innerhalb des Christenthums, nicht über dasselbe hinaus, gedacht. Es hängt dieß damit zusammen, daß ihm auch die Person Christi, die in den „Reden" noch als eine unter den unendlich vielen wirklichen und möglichen Mittlergestalten erscheint, später zum einzigartigen Mittler wurde, zum vollkommenen Urbild der Frömmigkeit, dessen vollendetes Gottesbewußtsein der einzig ursprüngliche Ort des Seins Gottes in der Menschheit und die unendlich fortwirkende Kraft der Erlösung und Versöhnung für die Gattung sei. Den Anfang zu dieser Wendung bemerken wir in der „Weihnachtsfeier" (1806), wo Schleiermacher einem der Redner seine Ansicht schon wesentlich in derselben Form, wie er sie später in der Glaubenslehre weiter ausgeführt hat, in den Mund legt: „Das Leben und die Freude der ursprünglichen Natur, wo die Gegensätze gar nicht vorkommen zwischen der Erscheinung und dem Wesen, der Zeit und der Ewigkeit, ist nicht die unserige. Und dachten wir uns dieses (ursprüngliche Leben) in Einem, so dachten wir uns eben diesen als Erlöser, und er mußte uns anfangen als ein göttliches Kind. Wir selbst hingegen beginnen mit dem Zwiespalt und gelangen erst zur Uebereinstimmung durch die Erlösung, die eben nichts anderes ist, als die Aufhebung jener Gegensätze, und eben deßhalb nur von dem ausgehen kann, für den sie nicht erst durften aufgehoben werden. Mögen die historischen Spuren seines Lebens noch so unzureichend sein: das Weihnachtsfest hängt nicht daran, sondern wie an der Nothwendigkeit eines Erlösers, so an der Erfahrung eines gesteigerten Daseins, welches auf keinen andern Anfang als diesen zurückzuführen ist" . . . „Die Gemeinschaft, durch welche der Mensch an sich dargestellt oder wiederhergestellt wird, ist die Kirche. Jener, der als der Anfangspunkt der Kirche angesehen wird, muß als der Mensch an sich, als der Gottmensch schon geboren sein. Denn wir zwar werden wiedergeboren durch den Geist der Kirche, der Geist selbst aber geht nur aus vom Sohn, und dieser bedarf keiner Wiedergeburt, sondern ist ursprünglich aus Gott geboren: das ist der Menschensohn schlechthin." — Gewiß liegt nun hierin insofern ein berechtigter Fortschritt, als gegenüber dem früheren schrankenlosen Individualismus, dem alle geschichtliche Objektivität in

das Chaos zufälliger subjektiver Erlebnisse mannigfachster Art zerfloß, jetzt das Christenthum als einzigartiges religiöses Prinzip von welthistorischer Bedeutung erkannt und dieses Prinzip mit der eigenthümlichen Persönlichkeit des Stifters in engsten Zusammenhang gebracht wird. Indem nun aber diese Persönlichkeit von Schleiermacher so ganz mit dem idealen Prinzip vereinerleit wird, daß sie selbst zum absoluten Ideal und damit zur Wundererscheinung potenzirt erscheint, so ist damit Schleiermacher genau das begegnet, was er selber in den „Reden" als ein „großes Mißverständniß" bezeichnet und sehr fein aus der Art des religiösen Bewußtseins erklärt hatte: die Verwechselung des Grundfaktums, von dem eine Religion ausgeht, mit der Grundanschauung der Religion selbst, eine Verwechselung, die fast Alle verführt und die Ansicht fast aller Religionen verschoben habe. „Vergeßt also nie," fährt er dann fort, „daß die Grundanschauung einer Religion nichts sein kann als irgend eine Anschauung des Unendlichen im Endlichen, irgend ein allgemeines religiöses Verhältniß, welches in allen andern Religionen eben auch vorkommen darf und wenn sie vollständig sein sollten, vorkommen müßte, nur daß es in ihnen nicht in den Mittelpunkt gestellt ist." Mit andern Worten: Das Prinzip einer Religion kann immer nur in einer Bestimmtheit des Gottesbewußtseins, also in einer inner-geistigen Bewußtseinsthatsache, niemals in äußeren Geschichtsthatsachen bestehen, wie bedeutsam diese auch für die Erzeugung oder Vermittlung von jenem sein mögen. Es ist klar, daß dieß die einzig richtige Consequenz einer Theorie ist, welche das Wesen der Religion nicht im Fürwahrhalten historischer oder dogmatischer Ueberlieferungen, sondern im unmittelbaren Leben des Herzens in Gott findet. Insofern ist ein gewisser Hiatus zwischen der Religionsphilosophie und der theologischen Glaubenslehre Schleiermacher's nicht in Abrede zu stellen. Der Idealismus von jener hat in dieser eine positivere Wendung bekommen; was übrigens vom Standpunkt der Glaubenslehre aus, welche den positiven Zwecken der kirchlichen Gemeinde zu dienen hat, ebenso erklärlich wie gerechtfertigt ist.

3. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*).

Daß die Welt Erscheinung des Geistes sei, ist der Grundgedanke der neueren Philosophie von Kant an, die eben darum wesentlich Idealismus ist. Aber bei Kant ist diese Erscheinung sowohl im erkennenden Geist als im Ding an sich begründet; da dieß nach Kant zwei heterogene und in keiner inneren Beziehung zu einander stehende Ursachen sind, so läßt sich auch nicht bestimmen, was an der Erscheinung dem erkennenden Subjekt, was dem objektiven Ding angehöre, sie drückt weder das Wesen des Einen noch das des Andern richtig aus, bleibt also ein zwischen Subjektivität und Objektivität unbestimmt und unbestimmbar schwankender Schein von stets nur problematischer Wahrheit. Bei Fichte sodann ist die Erscheinung nur im erkennenden Geist begründet, sie ist das Produkt seiner Einbildungskraft, die selbstgesetzte Schranke seiner Freiheit, das versinnlichte Materiale seiner Pflichten, kurz, sie ist der das Wesen des subjektiven Geistes treu abspiegelnde Widerschein desselben; darin, aber auch nur darin liegt ihre Wahrheit, eine eigene Wahrheit für sich hat die dem Geist erscheinende Welt nicht. Schelling dagegen nun will die Welt als die reale Erscheinung des Geistes verstehen, der auch schon für sich, abgesehen vom erkennenden Geist und vor seinem Erkennen, Wahrheit zukommt, aber eine Wahrheit, die dem Wesen des erkennenden Geistes nicht, wie das Kant'sche Ding an sich, fremdartig und verschlossen, sondern wesensgleich, und daher seinem Erkennen zugänglich und offenbar ist, so daß der Geist, indem er die Welt zum Gegenstand seiner Erkenntniß macht, in ihr sich selbst wiederfindet; er erkennt in der Erscheinung der Welt sowohl sein eigen Wesen als auch das ihrige, beide in gleicher objektiver Wahrheit, weil wesentlicher Einheit, und nur in verschiedener Form der Selbstverwirklichung und Darstellung. So erhält hier der Idealismus

*) Rosenkranz, Schelling-Vorlesungen vom Sommer 42. Hubert Beckers Abh. über die negat. und posit. Philosophie Schelling's und über die Bedeutung der Schelling'schen Metaphysik (1861). Constantin Frantz, Schelling's positive Philosophie. Göthen 1880. Otto Pfleiderer, Gedächtnißrede zu Schelling's Jubiläum. Stuttgart 1875.

zugleich seine Vollendung und seine Ergänzung, nicht eine Ergänzung durch äußerliche lahme Hinzufügung eines realistischen Anhängsels, sondern in seiner Vollendung erweist er sich als zugleich und unmittelbar eins mit dem Realismus: der Geist ist die unsichtbare Natur, und die Natur der sichtbare Geist; jener das Innere zu allem Aeußern, das wirkende Realprinzip zu allem Wirklichen, wie alles Aeußere nur seine Selbstdarstellung, alles Wirkliche Form und Mittel seiner Selbstverwirklichung ist.

Von diesem Standpunkt aus ergaben sich nun für die Philosophie neue Aufgaben: es galt, in der Natur das bewußtlose Schaffen des Geistes zu erkennen, der durch die verschiedenen Organisationsstufen hindurch nach Bewußtsein und Freiheit ringt; es galt andererseits in dem geschichtlichen Leben des Geistes den Prozeß zu verfolgen, durch welchen er sich von seinem eigenen anfänglichen Befangensein in der Natur losreißt, zu sich selbst kommt; aber dann auch zu zeigen, wie er den Bruch mit der Natur wieder versöhnt, seine ursprüngliche Einheit mit ihr in höherer Form als sein freies Produkt wieder herstellt. So ergeben sich die drei Haupttheile der Philosophie: Philosophie der Natur, der Geschichte, der Kunst und Religion. Zusammengestellt sind sie im „System des transscendentalen Idealismus" (1800), der abgerundetsten von Schelling's Schriften, wo zwar die Religion nur am Schluß der Geschichtsphilosophie in kurzen Andeutungen gestreift wird, die aber gleichwohl an sich und als Keime späterer Ausführungen interessant genug sind, um hier eine Stelle zu finden.

Es ist schon jetzt das Problem der Freiheit in ihrem Verhältniß zur Nothwendigkeit, Gesetz- und Zweckmäßigkeit der Weltordnung, was Schelling's Denken beschäftigt und nach einer Lösung aus den letzten metaphysischen Prinzipien zu suchen treibt. „Daß aus dem völlig gesetzlosen Spiel der Freiheit, das jedes freie Wesen, als ob kein anderes außer ihm wäre, für sich treibt, doch am Ende etwas Vernünftiges und Zusammenhängendes herauskomme, was ich bei jedem Handeln vorauszusetzen genöthigt bin, ist nicht zu begreifen, wenn nicht das Objektive in allem Handeln etwas Gemeinschaftliches ist, durch welches alle Handlungen der Menschen zu Einem harmonischen Ziel gelenkt werden, so daß sie, wie ausgelassen sie auch ihre Willkür üben, doch ohne und wider ihren Willen, durch eine ihnen ver-

borgene Nothwendigkeit eine Entwickelung des Schauspiels herbeiführen, die sie selbst nicht beabsichtigen konnten. Diese Nothwendigkeit kann nur gedacht werden durch eine absolute Synthesis aller Handlungen, aus welcher die ganze Geschichte sich entwickelt, und in welcher Alles zum voraus so abgewogen und berechnet ist, daß es, wie widersprechend und disharmonisch es erscheinen mag, doch in ihr seinen Vereinigungsgrund habe und finde." Eine solche Synthesis oder prästabilirte Harmonie des Subjektiven und Objektiven, Bewußten und Bewußtlosen, Freien und Nothwendigen muß in einem Höheren über beiden begründet sein, welches keines von beiden, sondern nur die absolute Identität beider sein kann. Es ist das „ewig Unbewußte", welches zwar die unsichtbare Wurzel aller Intelligenzen und der Grund aller Gesetzmäßigkeit in ihrer Freiheit ist, welches aber selbst mit keinen Prädikaten, die vom Intelligenten oder Freien hergenommen wären, bezeichnet werden kann, denn es ist das absolut Einfache, das eben daher nie Objekt des Wissens, sondern nur des Voraussetzens im Handeln d. h. des Glaubens sein kann.

Dieses Absolute, welches die nothwendige Voraussetzung der Gesetzmäßigkeit in der Geschichte bildet, kommt nun zwar an keiner einzelnen Stelle der Geschichte zur sichtbaren Erscheinung, wohl aber offenbart es sich fortgehend durch die ganze Geschichte. „Gott ist nie, wenn Sein das ist, was in der objektiven Welt sich darstellt; wäre er, so wären wir nicht; aber er offenbart sich fortwährend. Der Mensch führt durch seine Geschichte einen fortgehenden Beweis vom Dasein Gottes, einen Beweis, der aber nur durch die ganze Geschichte vollendet sein kann. Denken wir uns die Geschichte als ein Schauspiel, in welchem Jeder seine Rolle ganz frei spielt, so setzt die vernünftige Entwicklung dieses verworrenen Spiels die Einheit des in Allen dichtenden Geistes voraus; aber die Freiheit unserer Aktion setzt voraus, daß der Dichter nicht unabhängig von uns ist, so daß wir nur auszuführen hätten, was er gedichtet hat, sondern daß er sich nur successiv durch das Spiel unserer Freiheit enthüllt, so daß wir Mitdichter des Ganzen und Selbsterfinder je unserer besonderen Rolle sind. Es kann also der letzte Grund der Harmonie zwischen der Freiheit und dem Objektiven (Gesetzmäßigen) nie vollständig objektiv werden, wenn die Erscheinung der Freiheit bestehen soll." — Es ist leicht zu sehen, daß in diesen Sätzen bereits die

Keime zu der späteren theogonischen Spekulation Schelling's liegen, indem schon hier das fortgehende Offenbarwerden Gottes in der menschlichen Geschichte als sein „Objektiv werden" mit realem Werden Gottes verwechselt wird.

In der geschichtlichen Offenbarung des Absoluten sind nun nach Schelling drei Perioden zu unterscheiden, die er sehr wunderlich charakterisirt: Die erste ist beherrscht vom blinden Schicksal, welchem die edelste Menschheit, die je geblüht hat und nie wiederkehren wird, tragisch zum Opfer fällt; in der zweiten herrscht das Naturgesetz, welches durch römische Eroberungssucht sich äußernd einen universellen Staat herbeiführt, in welchem aber alle Begebenheiten, auch der Untergang des römischen Weltstaats, als bloße Naturerfolge anzusehen sind. Die dritte Periode wird die sein, wo das, was in den früheren als Schicksal und als Natur erschien, sich als Vorsehung enthüllt; wann diese beginnen werde, wissen wir nicht zu sagen, aber wenn sie sein wird, wird auch Gott sein. — Es ist hierbei schon dieß schwer verständlich, wie Schelling unter der Herrschaft des blinden Schicksals sich eine Periode der „edelsten Menschheit" vorstellen konnte; noch unbegreiflicher aber ist, daß er die Periode der Vorsehung erst von der Zukunft erwartet, statt sie im Christenthum erschienen zu sehen; wenn er doch selbst sagt, daß mit der Erhebung der Reflexion zu dem Absoluten als gemeinsamem Grund der Harmonie von Freiheit und Nothwendigkeit das System der Vorsehung d. h. Religion in der einzig wahren Bedeutung des Wortes entstehe, so sollte man meinen, daß er diese in dem Christenthum finden müßte, zumal ja sonst die ganze christliche Periode in seinem Geschichtsschema einfach übergangen wäre. Er hat dann auch später dieses wesentlich geändert. Geblieben aber ist fortan die schon hier bemerkbare Ueberschätzung der Mythologie, als der poetischen Form der Religion, und der Kunst überhaupt, welche geradezu die Stelle der Religion einzunehmen scheint, wenn es z. B. heißt: „die Kunst ist dem Philosophen das Höchste, weil sie ihm das Allerheiligste gleichsam öffnet, wo in ewiger und ursprünglicher Vereinigung gleichsam in Einer Flamme brennt, was in der Natur und Geschichte gesondert ist und was im Leben und Handeln ebenso wie im Denken ewig sich fliehen muß." Deßwegen, meint Schelling zum Schluß, sei zu erwarten, daß die Philosophie und alle Wissenschaften,

wie sie in der Kindheit der Menschheit von der Poesie geboren und genährt worden, nach ihrer Vollendung als ebenso viele Ströme in den allgemeinen Ocean der Poesie zurückfließen werden, und daß als Mittelglied dieser Rückkehr der Wissenschaft zur Poesie die Mythologie dienen werde. — Dieses Ineinanderfließen von Wissenschaft und Poesie, von Philosophie und Mythologie ist eben für Schelling selbst verhängnißvoll geworden; es sind die Anschauungen und Liebhabereien der Romantik, die von Anfang seine Phantasie fesselten und mit der Zeit auch auf seine Philosophie immer stärkeren Einfluß gewannen; während umgekehrt Schleiermacher, bei gleichem Ausgangspunkt, mit seinem schärferen kritischen Verstand sich immer mehr von jenen Einflüssen losmachte.

Eingehender kam Schelling auf Religion und Christenthum erstmals zu sprechen in der Schrift: „Methode des akademischen Studiums" (1803), einer Art von philosophischer Encyklopädie. Bezeichnend ist auch hier der Ausgangspunkt, von dem aus die achte Vorlesung auf die Religion zu sprechen kommt: nicht vom subjektiven Geistesleben, sondern von der Philosophie der Weltgeschichte, in welcher das Christenthum als wesentliches Entwicklungsmoment des Weltgeistes betrachtet wird. In der klassischen Welt nehmlich war der Geist noch in Einheit mit der Natur, der Widerstreit des Unendlichen und Endlichen ruhte noch; die neue Welt aber begann mit einem „allgemeinen Sündenfall", einem Abbrechen des Menschen von der Natur; indem sich der Geist seines Unterschieds von der Natur bewußt wurde, verschwand das goldene Zeitalter der Unschuld, die Natürlichkeit erscheint jetzt als Sünde und Schuld. Aber dieß peinliche Bewußtsein des Zwiespalts ist selbst nur das nothwendige Mittel zur höheren Einheit. Wie auf die unmittelbare Einheit des Naturlebens der Menschheit die Epoche der Entzweiung, der Unseligkeit und Schuld, so folgt auf diese wieder die dritte und höchste Epoche der Versöhnung, in welcher der Zwiespalt von Freiheit und Gesetz, von Geist und Natur im Glauben an die Vorsehung zur Einheit aufgehoben ist. Diese Periode bricht an mit dem Christenthum, dessen Centralidee eben darum der Mensch gewordene Gott ist, Christus als Gipfel und Ende der alten Götterwelt und Anfang einer neuen Zeit, deren beherrschendes Prinzip das Unendliche im Endlichen ist. Die christliche Weltansicht ist ausgedrückt in der Drei-

einigkeitslehre, deren Sinn ist, daß „der ewige, aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborene Sohn das Endliche selbst ist, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist, und welches als ein leidender und den Verhängnissen der Zeit unterworfener Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christus, die Welt der Endlichkeit schließt und die der Unendlichkeit oder der Herrschaft des Geistes eröffnet." Die Menschwerdung Gottes darf also nicht empirisch, als einzelnes Ereigniß in der Zeit, angesehen werden; so hat sie vielmehr keinen Sinn, da Gott außer aller Zeit ist; sondern sie ist eine Menschwerdung von Ewigkeit, die in Christus zwar ihren Gipfel und damit wieder den Anfang ihrer vollen Realisirung hat, die aber die volle geschichtliche Begreiflichkeit der Entstehung des Christenthums wie der geschichtlichen Person Jesu keineswegs ausschließt. Eben weil die Idee des Christenthums eine ewige und nothwendige ist, ist der Gegensatz des positiv Christlichen und des Vor- oder Außerchristlichen kein absoluter, sondern ein fließender. So war in der griechischen Welt Plato eine Prophezeihung des Christenthums, so ist der indische Glaube an die Inkarnation der Gottheit ein analoger Ausdruck derselben universellen Idee.

Um diese Idee des Christenthums zu verstehen, genügt die empirisch geschichtliche Kenntniß seiner Quellen und seiner anfänglichen Erscheinung noch nicht. „Die ersten Bücher der Geschichte und Lehre des Christenthums sind selbst nichts als auch eine besondere, noch dazu unvollkommene Erscheinung desselben; seine Idee ist nicht in diesen Büchern zu suchen, deren Werth erst nach dem Maß bestimmt werden muß, in welchem sie jene ausdrücken und ihr angemessen sind. Schon in dem Geiste des Heidenbekehrers Paulus ist das Christenthum etwas anderes geworden, als es in dem des ersten Stifters war. Nicht bei der einzelnen Zeit sollen wir stehen bleiben, die nur willkürlich angenommen werden kann, sondern seine ganze Geschichte und die Welt, die es geschaffen, vor Augen haben. Zu den Operationen der neueren Aufklärerei, welche in Bezug auf das Christenthum eher die Ausklärerei heißen könnte, gehört auch das Vorgeben, es, wie man sagt, auf seinen ursprünglichen Sinn, seine erste Einfachheit zurückzuführen, in welcher Gestalt sie es auch das Urchristenthum nennen. Man sollte denken, die christlichen Religionslehrer müßten es den spätern Zeiten Dank wissen, daß sie aus

dem dürftigen Inhalt der ersten Religionsbücher so viel spekulativen Stoff gezogen und diesen zu einem System ausgebildet haben. Man kann sich nicht des Gedankens erwehren, welch' ein Hinderniß der Vollendung die sogenannten biblischen Bücher für dasselbe (das Christenthum) gewesen sind, die an ächt religiösem Gehalt keine Vergleichung mit so vielen andern der früheren und späteren Zeit, vornehmlich den indischen, auch nur von ferne aushalten ... Das katholische Bibelverbot möchte wohl den tieferen Grund haben, daß das Christenthum als eine lebendige Religion, nicht als eine Vergangenheit, sondern als eine ewige Gegenwart fortdaure, wie auch die Wunder in der Kirche nicht aufhörten, welche der Protestantismus, auch darin inkonsequent, als nur vor Zeiten geschehen zuläßt. Eigentlich waren es diese Bücher, die als Urkunden, deren nur die Geschichtsforschung, nicht aber der Glaube bedarf, beständig von Neuem das empirische Christenthum an die Stelle der Idee gesetzt haben, welche unabhängig von ihnen bestehen kann und welche lauter durch die ganze Geschichte der neuen Welt in Vergleich mit der alten, als durch jene verkündet wird, wo sie noch sehr unentwickelt liegt." — Diese kecken Paradoxieen finden zwar kaum ihre Entschuldigung, aber doch ihre mildernde Erklärung in den katholisirenden Neigungen des romantischen Kreises, in welchem Schelling sich damals bewegt hat; wie sie denn ganz erinnern an die früher (S. 260) besprochenen verkehrten Urtheile von Novalis über Katholicismus und Protestantismus. Und allerdings verräth sich in derartigen verkehrten Urtheilen allemal wieder der dieser ganzen Richtung gemeinsame tiefere Mangel, daß sie über der ästhetischen und intellektuellen Seite der Religion die ethische ganz oder fast ganz übersieht.

Gleich scharf verurtheilt Schelling fernerhin den Supranaturalismus wie Rationalismus der zu seiner Zeit herrschenden Theologie. Will der erstere den Glauben an die Göttlichkeit des Christenthums auf historisch-empirische Argumente bauen, das Wunder der Offenbarung in einem sehr handgreiflichen Cirkel durch andere Wunder beweisen, so haben damit die Naturalisten schon gewonnenes Spiel, da ja das Göttliche seiner Natur nach empirisch weder erkennbar noch demonstrabel ist. Ebenso kläglich ist aber das Bestreben des Rationalismus, möglichst viele Wunder durch philologische und psychologische

Kunstgriffe aus der Bibel hinwegzudeuten, statt zu begreifen, daß diese Erzählungen jüdische Fabeln sind, erfunden nach der Anleitung messianischer Weissagungen des alten Testaments. (Er will also an die Stelle der rationalistischen Wunderdeutung die mythische gesetzt wissen, wie dieß Strauß später wirklich gethan hat.) Verbunden hiermit ist die beliebte Verwässerungsmethode, welche die flachen Begriffe des behaglichsten gemeinen Verstandes, der modernen Moral und Religion in die Urkunden hineinerklärt. Die Moral, meint dagegen Schelling, sei ohne Zweifel nichts auszeichnendes des Christenthums; um einiger Sittensprüche willen, wie die von der Liebe des Nächsten u. s. w. würde es nicht in der Welt und Geschichte existirt haben.

Ueberhaupt sieht Schelling das größte Hinderniß einer gesunden theologischen Wissenschaft in der Vermischung der historischen Fragen in Betreff der Urkunden und Anfänge des Christenthums mit der dogmatischen oder spekulativen Frage nach dem Wesen, der Idee, der ewigen Wahrheit desselben. „Ob diese Bücher ächt oder unächt, die darin enthaltenen Erzählungen wirkliche unentstellte Fakta, ob ihr Inhalt selbst der Idee des Christenthums angemessen ist oder nicht, kann an der Realität derselben (dieser Idee) nichts ändern, da sie nicht von dieser Einzelheit abhängig, sondern allgemein und absolut ist. Und schon längst, wenn man nicht das Christenthum selbst als bloß zeitliche Erscheinung begriffen hätte, wäre die Auslegung frei gegeben, so daß wir in der historischen Würdigung dieser für die erste Geschichte desselben so wichtigen Urkunden schon viel weiter gelangt sein und in einer so einfachen Sache nicht bis jetzt noch so viele Umwege und Verwickelungen gesucht würden." Statt so Idee und Geschichte unmittelbar durch einander zu mischen und jedes von beiden dabei zu trüben, verlangt Schelling vielmehr eine derartige „Verbindung der spekulativen und historischen Construktion des Christenthums", bei welcher jedes von beiden, Geschichte und Idee, zu seinem vollen Rechte kommen könne. Uebrigens sieht Schelling ganz ähnlich wie Fichte und Kant, Herder und Lessing, den weiteren Gang der religiösen Entwicklung darin, daß „die exoterischen" d. h. kirchlich=statutarischen Formen des Christenthums immer mehr zerfallen und „das Esoterische", „die ewige Idee selbst" für sich hervortrete und befreit von seiner bisherigen Hülle leuchte. Daß dieser

ideale Kern sich neue Formen aus dem Geist der Zeit heraus bilden werde, lasse sich schon aus den gegenwärtigen Beziehungen der Poesie und Philosophie zur Religion erkennen. „Jene fordert die Religion als die oberste, ja einzige Möglichkeit auch der poetischen Versöhnung: diese hat mit dem wahrhaft spekulativen Standpunkt auch den der Religion wieder errungen, den Empirismus und ihm gleichen Naturalismus nicht bloß partiell, sondern allgemein aufgehoben und die Wiedergeburt des esoterischen Christenthums, wie die Verkündigung des absoluten Evangeliums in sich vorbereitet."

Man könnte diese erste Religionsphilosophie Schelling's insofern eigentlich seine einzige nennen, als die späteren Schriften nicht sowohl „Religionsphilosophie" in unserem Sinn, d. h. Wissenschaft vom Wesen und der Entwicklung des menschlichen Gottesbewußtseins enthalten, als vielmehr theosophische Dichtungen über die Entwicklung Gottes selbst. Den Anfang dazu machte schon die Schrift über „Philosophie und Religion (1804), in welcher die Entstehung der endlichen Welt aus Gott mittelst eines Abfalls der Ideen oder Seelen (platonisch) erklärt wird, der in der Geschichte der Menschheit zuerst seine Vollendung und dann seine Aufhebung finde durch die Rückkehr der in der ersten Periode gottentfremdeten Seelen zu Gott, womit die Sinnenwelt dann in die Geisterwelt sich wieder auflöse. Aus dem Helldunkel dieser poetisch-philosophischen Bildersprache leuchtet übrigens ein lichter Gedanke hervor in der schönen Beschreibung der höheren Sittlichkeit oder Religion (welche beide wesentlich identificirt werden): „In der Einheit mit dem Unendlichen erhebt sich die Seele über die Nothwendigkeit, die der Freiheit entgegenstrebt, zu der, welche die absolute Freiheit selbst ist, und in welcher auch das Reale, das hier, im Naturlauf, als unabhängig von der Freiheit erscheint, mit ihr in Harmonie gesetzt ist." Mit dem Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit ist zugleich der von Tugend und Glückseligkeit aufgehoben: „Die Seligkeit ist nicht mehr ein Accidens der Tugend, sondern diese selbst;" in der Einheit mit seinem absoluten Gesetz ist unser Wille frei und selig zugleich, wie Gott, eben weil er die vollkommene Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit ist, der selige und der heilige zugleich ist.

Wie kann aber aus der vollkommenen Einheit Gottes dieser Gegensatz der Endlichkeit hervorgehen, wenn derselbe nicht schon

irgendwie in Gott als Potenz vorausgesetzt wird? Um diese Frage drehte sich das Denken Schelling's fortan hauptsächlich. Der Versuch, sie zu lösen, führte zu einer tiefgreifenden Umbildung der früheren Identitätsphilosophie in ein theosophisches System, welches in Jak. Böhme und Baader seine nächsten Vorbilder hatte. Dasselbe zeigt insofern unleugbar einen bedeutsamen Fortschritt der Schelling'schen Spekulation, als jetzt an die Stelle der abstrakten Identität, die früher der Welt vorausgesetzt worden war, die den Unterschied in sich selbst schon enthaltende (konkrete) Einheit und geistige Lebendigkeit des Weltgrundes trat, in welcher Spinoza's Realismus und Fichte's Idealismus, die „Substanz" und das „Ich" vereinigt werden sollten; es lag dieß ganz in derselben Richtung, in welcher auch Hegel's Fortschritt über die Identitätsphilosophie hinaus sich bewegte, indem er in der „Phänomenologie" die Forderung aufstellte: die Substanz müsse Subjekt werden. Allein während Hegel das Höhere in dem Begriff des Geistes gefunden hat, der den Unterschied sowohl als die Einheit in sich selbst setzt, so läßt Schelling den Unterschied in Gott unabhängig von seiner Selbstthätigkeit gegeben, und damit dem Geistsein Gottes eine ungeistige Natur vorausgesetzt sein, womit der Dualismus aus der Welt in Gott zurückgetragen und damit das göttliche Wesen selbst in den endlichen Werdeprozeß der Welt herabgezogen wird, was eben der Grundzug aller Mythologie ist. Es ist diese Wendung Schelling's durchaus nicht bloß aus zufälligen äußeren Einflüssen zu erklären, sondern sie hat in seiner Geistesart und Vergangenheit ihren tiefen Grund: in seiner Geistesart, sofern sein Denken weniger ein streng begriffliches als ein phantasievoll anschauendes war, daher die Versuchung zu mythologischer Dichtung für ihn naturgemäß immer nahe lag; in seiner Vergangenheit: sofern die Naturphilosophie ihm auch jetzt noch, da er seine Spekulation der Gottheit zugewandt hat, nachging; was er jetzt über die Natur in Gott, später über die Potenzen in Gott spekulirte, ist doch zuletzt nichts anderes als das Nachdunkeln seiner früheren Naturphilosophie in seiner späteren Theosophie. — Sehen wir uns zunächst die ältere Form des theosophischen Systems an, wie es von Schelling zuerst in der Schrift: „Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit" (1809) dargestellt wurde.

Das göttliche Wesen als reine Einheit oder Indifferenz aller Gegensätze ist noch nicht sein wirkliches Sein, sondern der Urgrund oder „Ungrund" desselben. Dasselbe geht aus einander in den Gegensatz von Natur und Intelligenz, welche beide zusammen das wirkliche Leben Gottes ausmachen. Und zwar geht die Natur auch in Gott, wie in uns, der Intelligenz voran, als der Grund von dieser, die nicht bloß logisch, sondern reell vorausgesetzte Basis ihres Wirklichwerdens, ohne welche in Gott so wenig wie in uns Persönlichkeit zu denken wäre, da diese auf der Verbindung eines Selbständigen mit einem von ihm unabhängigen Grunde beruhe; auch das Werden der endlichen Dinge fordere eine solche Natur in Gott, da sie ihren Grund als werdende nur in dem haben können, was in Gott selbst nicht er selbst ist. Näher ist diese Natur Gottes noch ohne Verstand und Wille, bloß dunkler Trieb, blindwirkende Macht. Aus diesem verstandlosen Willen des Grundes erklärt sich jener nie aufgehende Rest, der sich nicht in Verstand auflösen läßt, die unbegreifliche Basis der Realität, das Regellose, das aller Weltordnung als das nie ganz überwundene Chaos zu Grunde liegt. Aber aus der Sehnsucht dieses Grundes erzeugt sich eine reflexive Vorstellung seiner selbst, das Wort der Sehnsucht: der Verstand in Gott. Er wird mit der Sehnsucht zusammen frei schaffender allmächtiger Wille und wirkt bildend und ordnend in dem Element der regellosen Natur, indem er die Kräfte scheidet und bindet und die verschlossenen Lichtkeime entfaltet. Weil aber bei diesem Schöpfungswerk der Wille des Grundes fortwährend reagirt und nur schrittweise dem Verstande nachgiebt, so kann die Erhebung der Natur zum Geist nur allmälig in den verschiedenen Stufen der Naturwelt erfolgen, bis im Menschen das Licht des Bewußtseins anbricht. Alle Wesen haben, sofern sie aus dem dunklen Grunde Gottes stammen, den Eigenwillen an sich, sofern aus dem Verstande Gottes, den Universalwillen. Im Menschen erheben sich beide zur höchsten Kraft, aber zugleich löst sich ihre ursprüngliche Einheit, der Eigenwille wirkt für sich und entgegen dem Universalwillen und so entsteht das Böse. Seine Potenz liegt schon im göttlichen Grund, der die Selbstheit als unabhängigen Grund des Guten erregt; aber zur Wirklichkeit kommt es nur durch die eigene That des Menschen, durch die er sich vom Universalwillen losreißt. In dieser zeitlosen That der Selbstbestimmung, durch welche der Mensch

von allem Anfang an seinen zeitlichen Charakter bis auf die Körperbeschaffenheit hinaus bestimmt, besteht die absolute Freiheit, welche die empirische Nothwendigkeit jedes zeitlichen Moments nicht ausschließt, vielmehr zu ihrer Erscheinung hat.

Den Kampf der beiden Prinzipien zum Austrag zu bringen, ist Inhalt und Zweck der Geschichte. Anfangs zwar sind beide in der Menschheit noch ungeschieden: das ist das goldene Zeitalter der Unschuld d. h. der bewußtlosen Natürlichkeit. Dann herrscht der Wille des Grundes in der Periode, wo die Natur dem Menschen als das Höchste, als das Göttliche gilt, — das ist die Zeit der heidnischen Mythologie, Kunst und Wissenschaft, zuletzt des römischen Weltreiches. Gleichzeitig strebt aber auch das Licht zur Offenbarung und ruft das Widerstreben der aus dem Grunde stammenden finstern Mächte hervor. Indem dann das Licht in persönlicher Gestalt als Mittler zur Wiederherstellung des Zusammenhangs der Schöpfung mit Gott erscheint, erhebt sich der Kampf des göttlichen und dämonischen Reichs auf seinen Höhepunkt. In ihm zerfällt die sinnliche Herrlichkeit der alten Welt und auf dem Boden der neuen Welt offenbart sich Gott als der siegreiche Geist des Guten. Das Ziel der Geschichte ist die völlige Erhebung des dunklen Grundes in das Licht des Geistes, oder die Versöhnung des Partikularwillens und des Universalwillens in der Liebe, die nicht mehr bloß die Indifferenz, sondern die höhere Einheit der Gegensätze ist, mit welcher also erst Gott in Wirklichkeit Alles in Allem geworden sein wird.

Den hier eingenommenen Standpunkt näher zu begründen, bekam Schelling zunächst durch zwei Angriffe von Glaubensphilosophen Gelegenheit. Der eine war von dem orthodoxen Theosophen Eschenmeyer ausgegangen, der andere von Jakobi, der, obgleich nach eigenem Geständniß selber halber Heide, sich dennoch berufen glaubte, allenthalben nach Spinozismus, Pantheismus, Atheismus (was ihm alles gleichbedeutend war) zu fahnden und alle dessen Verdächtigen dem Publikum zu denunciren. Aehnliches findet sich heut zu Tage wieder bei Fries'schen Rationalisten; es gehört dieß also wohl zu den specifischen Eigenthümlichkeiten dieser Gefühlsphilosophen und erklärt sich aus ihrem zwischen Glauben und Unglauben, Denken und Nichtdenken haltlos schwebenden Subjektivismus nach demselben psychologischen Gesetz, wie das Pfeifen und Lärmen der Kinder, die im

Finstern sich fürchten. Schon Hegel hatte dieß Jakobi'sche Geschrei gebührend gekennzeichnet als „leeres Gepolter und Gepoche", das sich in ein Endloses von Unsinnigkeiten hineinarbeite, wobei der Hauptkunstgriff bestehe im Galimathisiren des Gegners; Schelling aber vergleicht den „Helden des vernunftlosen Glaubens" mit einem Buschklepper, der von seiner Glaubensburg aus in's Land hinauslugt, ob ein stattlicher meisterlicher Philosoph des Weges zöge, um ihm dann ächt ritterlich in's Zeug zu fallen, unmittelbar aber nach geschehener That sich wieder an „jenen der Wissenschaft unzugänglichen Ort" zurückzuziehen, zufrieden wieder für einige Zeit die ruhige Ausbildung der Wissenschaft gestört zu haben. — Von allgemeinerem Interesse ist bei dieser Controverse indeß nur die sachliche Entgegnung Schelling's gegen Jakobi's Anklage in dem „Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen 2c." (1812). „Es ist," sagt er gegen die Jakobi'sche Ignoranzphilosophie im Allgemeinen, „Angelegenheit der Menschheit, daß jener Glaube, der bis jetzt bloß Glaube war, sich in wissenschaftliche Erkenntniß verkläre. Der Mensch soll nicht stillestehen, sondern wachsen in Vollkommenheit der Erkenntniß, bis er ähnlich werde seinem Urbild. Wer behauptet, daß jenes Ziel nicht nur etwa jetzt oder in den nächsten Zeiten, sondern schlechthin und an sich unerreichbar ist, der nimmt allen wissenschaftlichen Bemühungen ihre höchste, ihre letzte Richtung. Von dem Augenblick an, da der Gegenstand hinweggenommen wäre, durch den allein der menschliche Geist wahrhaft außer sich gesetzt und über sich gehoben wird, ginge die Weissagung (Lichtenberg's) in Erfüllung, daß die Wissenschaft nichts mehr erkennte als Gespenster!" Hatte Jakobi Theismus und Naturalismus als sich ausschließende Systeme, das eine das des Glaubens und das andere das des Wissens, gegeneinandergestellt, so erklärt Schelling gerade diese abstrakte Scheidung beider für den großen Irrthum der bisherigen Bildungsepoche, die es eben deßwegen nur zu einem unnatürlichen Gott und einer gottlosen Natur habe bringen können und jede Erklärung der Natur, jeden bestimmten Begriff vom Verhältniß Gottes zu ihr unmöglich gemacht habe. Doch nicht nur die Welt bleibe für diese abstrakte Denkweise ein unbegreifliches Räthsel: auch der Begriff Gottes selber werde dadurch ungewiß, gerade die Intelligenz, das Bewußtsein, die Persönlichkeit Gottes werde beim herkömmlichen ausschließlichen und inhaltsleeren Theismus völlig un=

denkbar, sodaß eben hierin die stete Quelle des wissenschaftlichen Atheismus zu suchen sei, der insofern Achtung verdiene, weil er im Grunde nur für das Interesse der Wissenschaft streite. „Solange der Gott des modernen Theismus das einfache, rein wesenhaft sein sollende, in der That aber wesenlose Wesen bleibt, das er in allen neueren Systemen ist, solange nicht in Gott eine wirkliche Zweiheit erkannt, und der bejahenden, ausbreitenden Kraft eine einschränkende, verneinende entgegengesetzt wird, solange wird die Leugnung des persönlichen Gottes eine wissenschaftliche Aufrichtigkeit sein. Alles Bewußtsein ist Concentration, Sammlung, ist Zusammennehmen, Zusammenfassen seiner selbst. Diese verneinende, auf es selbst zurückgehende Kraft eines Wesens ist die wahre Kraft der Persönlichkeit in ihm, die Kraft der Selbstheit, der Egoität. Bis dahin also, daß unser Lehrer (Jakobi) eine solche Kraft in Gott anerkannt, oder bis er die absolute Identität des Unendlichen und Endlichen, die ihm in der Naturphilosophie ein so großes Aergerniß ist, in Gott selber begreift, bis dahin mag er nur unterlassen, Andere zu belehren, daß sie Gott nicht den Unendlichen nennen sollen, bis dahin verlange er nicht, daß wir ihm auch nur einen Begriff von der Persönlichkeit Gottes zugestehen und sein Reden von ihr für mehr als leeren Schall achten." Diese Sätze enthalten unleugbar eine Wahrheit, die, von der Besonderheit des Schelling'schen Systems ganz unabhängig, von dauernder Geltung ist; sie enthalten die Verurtheilung jedes abstrakten Theismus, der das Unendliche in spröder Ausschließlichkeit gegen das Endliche fixiren oder Gott als einfache Einheit außer und ohne die Welt vorstellen will; sie fordern gerade im eigensten Interesse des Theismus den Fortschritt vom abstrakten zum konkreten Gedanken Gottes, der echt spekulativ den Unterschied in der Einheit begreift. —

Daß nur ein konkreter lebendiger Gottesbegriff auch die geschichtliche Thatsache der Religion wirklich in ihrer Wahrheit, nehmlich als ein reales und geschichtlich sich entwickelndes Verhältniß Gottes zum Menschen, erklärlich mache, dieß ist der Grundgedanke, auf welchem die letzte Phase von Schelling's Religionsphilosophie, „die Philosophie der Mythologie und der Offenbarung" beruht*), welche erst nach seinem Tode aus dem Nachlaß veröffentlicht wurde (1856

*) W. 2. Abth. 1—4; für das Folgende kommen besonders Bd. 3 und 4: „Philosophie der Offenbarung" in Betracht.

bis 1858). Er verlangt von einer „vollständigen Religionsphilosophie", daß sie sich nicht bloß mit der sogenannten Vernunftreligion d. h. mit einer durch wissenschaftliche Reflexion gemachten Religion beschäftige, sondern die Religion in ihrer geschichtlichen Wirklichkeit begreife, also ihren Entwicklungsgang verfolge, in welchem die bloß natürliche, blinde und unfreie, mythologische Religion den Anfang mache, worauf die freie, geistige Religion der Offenbarung folge; eine Religionsphilosophie, welche jene ursprüngliche Gebundenheit und diese Befreiung ausschließen oder ignoriren wollte, würde völlig haltungslos und ungeschichtlich sein. Nur als das durch diese beiden geschichtlichen Stufen genetisch vermittelte Resultat, sonach zu beiden als Drittes könne sich die „philosophische Religion" erzeugen, d. h. die über diesem historischen Gegensatz stehende Erkenntniß des allgemeinen Wesens der Religion, worin der abstrakte Supranaturalismus ebenso wie der geschichtslose Rationalismus überwunden sind. Denn ausdrücklich erklärt Schelling, daß bei dem gegenwärtigen Unternehmen seine Absicht eben auch diese sei, „den Supranaturalismus, der bei der herkömmlichen Behandlung nur als unnatürlich erscheinen kann und daher begreiflicher Weise alle aufgerichteten und freieren Geister gegen sich hat, eben durch den unzertrennbaren Zusammenhang, in welchem ich ihn mit dem Natürlichen zeige, selbst auf gewisse Weise natürlich zu machen." Sehr gut bemerkt er dabei, alle diese Begriffe, wie übernatürlich, überweltlich, seien überhaupt gar nicht denkbar ohne ihr Correlat. „Es gibt keinen überweltlichen Gott, der nicht zugleich in der Relation mit der Welt gedacht würde. Durch das absolute Losreißen des Uebernatürlichen vom Natürlichen entsteht eben nur das Unnatürliche. So hat die früher herrschende Philosophie, welche die Gottheit nicht weit genug von aller Natur entfernen zu können glaubte und darum zugleich alles Göttliche der Natur leugnen zu müssen meinte, in der That nichts hervorgebracht als einen unnatürlichen Gott und eine gottlose Natur." Ebenso verkehrt, wie dieser abstrakte Supranaturalismus, ist aber auch, wie Schelling treffend ausführt, der geschichtslose Rationalismus, der aus der Religion soviel möglich allen geschichtlichen Inhalt ausschließen oder doch das Geschichtliche bloß als die unwesentliche und uneigentliche Form und Einkleidung des eigentlichen Inhalts, des Doktrinellen betrachten wolle. „Das Geschichtliche ist nicht etwas der Lehre Zu-

fälliges, sondern die Lehre selbst; das Doktrinelle, was etwa nach Ausscheidung des Geschichtlichen noch übrig bliebe, z. B. die allgemeine Lehre von einem persönlichen Gott, wie sie auch die rationale Theologie kennt, oder die Moral des Christenthums, wäre nichts Besonderes, nichts Auszeichnendes desselben; das Auszeichnende, was Erklärung verlangt, ist vielmehr gerade das Geschichtliche. Der Hauptinhalt des Christenthums ist eben Christus selbst, nicht was er gesagt, sondern was er ist, was er gethan hat. Das Christenthum ist unmittelbar nicht eine Lehre, es ist eine Sache, eine Objektivität, die Lehre ist immer nur der Ausdruck dieser Sache; wenn früher über der Sache und ihrer objektiven Gewalt die Erkenntniß und Lehre zu sehr zurückgetreten ist, so muß man gestehen, daß in einer späteren Periode dem Christenthum noch größerer Schaden dadurch geschehen ist, daß über der hervorgehobenen und im Streite hin und her gezogenen Lehre die eigentliche Sache ganz in's Dunkel zurückgetreten ist."

Diese Grundsätze, wie sie Schelling im Eingang seiner Philosophie der Offenbarung erörtert, sind unleugbar von größter Bedeutung; wenn er davon ausgeht, daß die Religion nicht ein bloß Erdachtes, sondern ein Erlebtes, ein im menschlichen Bewußtsein sich vollziehendes reales Verhältniß zu Gott sei; wenn er demgemäß von einer vollständigen Religionsphilosophie fordert, daß sie genetisch verfahre, der geschichtlichen Entwicklung der Religion nachgehe und aus dieser als Resultat die philosophische Erkenntniß der Religion sich erzeugen lasse; wenn er das ideale Moment nie für sich allein, als abstrakte Theorie, sondern immer in der Einheit mit der Geschichte, in der es für das Bewußtsein Realität wird, betrachtet wissen will, und in diesem realen Prozeß der Verwirklichung des religiösen Verhältnisses dem Willen eine hervorragende Rolle zutheilt; wenn er endlich eben darum, weil er in der Religionsgeschichte überall und von Anfang schon ideale Faktoren in Wirksamkeit treten sieht, den abstrakten ausschließlichen Gegensatz von übernatürlich und natürlich zum bloß relativen Unterschied der Entwicklungsstufen des unfreien und des freiwerdenden Geistes macht: so muß ich in allem dem Grundsätze von bleibender Wahrheit und größter Tragweite anerkennen, mit welchen Schelling — auch hier wieder, wie zu Anfang des Jahrhunderts, der geniale Prophet dessen, was

die Zeit fordert — der Religionsphilosophie die Richtung angewiesen hat, die sie in Zukunft zu gehen haben wird. Nur um die richtige Ausführung jener Grundsätze kann es sich ferner handeln. Aber eben diese hat nun freilich Schelling selbst noch keineswegs in der vom Prinzip geforderten und wissenschaftlich befriedigenden Weise gegeben, weil er, trotz seines entschiedenen Drängens auf psychologische und geschichtliche Realität, doch selbst noch zu tief im idealistischen Apriorismus befangen war, als daß er mit dem realgenetischen Prinzip hätte Ernst zu machen vermocht. Er hat es selbst ausdrücklich zugestanden*), daß seine positive Philosophie sowenig, als sie von dem bloß im Denken Seienden ausgeht (denn da würde sie in die negative oder rationale zurückfallen), ebensowenig auch von irgendeinem in der Erfahrung vorkommenden Sein, sondern von dem „schlechterdings transscendenten Sein" ausgehe. Bei diesem romantischen Verschmähen der schlichten Erfahrung, wo doch allein die echte Realität zu finden wäre, kann seine genetische Construktion doch wieder nichts anderes werden als eine ideale, logische Bewegung der Begriffe von ganz gleicher Art wie Hegel's dialektische Begriffsentwicklung. Allein da nun doch Schelling — in dem ganz richtigen Bewußtsein, daß damit die Realität nicht zu erreichen sei — mehr als bloße Begriffsgenesis geben will, so hypostasirt er die logischen Momente des Begriffs zu Realitäten höherer Potenz und dramatisirt ihre zeitlosen Verhältnisse zu zeitlichen Prozessen einer Theo- und Kosmogonie, er kleidet die Abstraktionen der Begriffsdialektik in die pseudorealen Masken eines göttlich-weltlichen dramatischen Prozesses d. h. er mythologisirt sie. Also trotz seiner richtigen Einsicht in den Mangel der Hegel'schen Dialektik, ja vielmehr gerade in Folge der Einsicht, daß die idealgenetische einer realgenetischen Methode weichen müsse, kommt Schelling, weil er eben doch von den Grundvoraussetzungen und Gewöhnungen der idealistischen Weltkonstruktion nicht lassen kann, nicht nur nicht wirklich hinaus über Hegel, sondern sinkt sogar unter ihn herab in die elementare mythologisch-gnostische Form der Religionsphilosophie; er will nicht bloß von Begriffen, sondern von Realität wissen, aber weil er die Realität doch nicht in der Erfahrung aufsuchen will, so

*) W. 2. Abth. III, 126 f.

macht er sich nun aus Begriffen eine höhere Realität über der wirklichen d. h. er dichtet eine sinnlich-übersinnliche Welt der Schatten und gibt die Schattenspiele, die er hier producirt, für die realen Werdeprozesse der Gottheit und der Weltgeschichte aus, womit er sich von der schlicht und nüchtern verstandenen Erfahrung noch viel weiter verirrt, als dieß dem logisch nüchternen Hegel jemals begegnet ist. Daraus erklärt sichs auch, daß bei den mit so vieler Leidenschaftlichkeit geführten Controversen zwischen der Hegel'schen und der Schelling'schen Schule so wenig vernünftiges herauskam: beide Theile hatten Recht in ihren Vorwürfen gegen die Andern, die Schellingianer in ihrer Verwerfung des leeren Formalismus der Begriffsdialektik, die Hegelianer in ihrem Spott über die mythologischen Pseudorealitäten der „positiven Philosophie"; die Schellingianer waren insofern die Fortgeschrittenen, als sie die Illusion der Begriffsdialektik, in welcher die Hegelianer mit einer gewissen naiven Unschuld verharrten, wohl durchschauten; aber sie sanken doch wieder unter diese herab, weil sie an die Stelle der bloß realitätslosen Kategorieen eine phantastische Scheinrealität setzten, die von der Wahrheit noch viel weiter ablag. — Nach diesen den allgemeinen Standpunkt dieser letzten Schelling'schen Religionsphilosophie beleuchtenden kritischen Vorbemerkungen werde ich mich in der Darstellung und Beurtheilung des Einzelnen etwas kürzer fassen können.

Nach dem von Schelling selber aufgestellten Satz, daß der philosophische Begriff als Resultat durch Vermittlung der historischen Erscheinungen sich erzeugen müsse, sollte man billig erwarten, daß er vom geschichtlichen Gottesbewußtsein ausgehen und von da auf dessen transscendentalen Grund oder auf das Wesen Gottes zurückgehen werde. Statt dessen beginnt er auch die Philosophie der Offenbarung wieder ähnlich, wie früher die Freiheitslehre, mit einer Construktion des göttlichen Wesens. Dieselben drei Potenzen, die er dort als indifferenten Ungrund, als Naturgrund und als Verstand in Gott unterschieden hatte, treten jetzt unter den noch abstrakteren Formeln auf: als das Seinkönnende (reine Potenz), das rein Seiende (reiner Aktus) als solches auch das Seinmüssende genannt, endlich das sowohl sein als nicht sein Könnende oder das Seinsollende, welches, sofern es die beiden ersten in sich schließt, der vollendete, in sich beschlossene Geist ist. Nach einer trotz großer Umschweifigkeit

doch wenig einleuchtenden Deduktion des absoluten Geistes wird dann dieser Begriff im Anschluß an Hegel analysirt: er ist der an sich seiende (reines Subjekt oder reines Centrum ohne alle Aeußerlichkeit), der für sich seiende und als solcher zugleich außer sich seiende (bloßes Objekt oder bloß excentrisches, peripherisches Sein), endlich der bei sich selbst seiende, sich selbst unverlierbar besitzende Geist, in welchem Subjekt und Objekt unzertrennbar vereinigt sind (das excentrisch gesetzte Centrum oder die als Centrum gesetzte Peripherie). Als solcher soll er aber nach Schelling der absolut freie Geist in dem Sinn sein, daß er auch von sich selbst, von seinem Sein als Geist frei, daran nicht gebunden sei, daß es ihm gleichgültig sei, so oder anders zu sein, in der Einheit seiner Momente oder in der Spannung derselben zu sein. Die göttlichen Potenzen gehen nun zwar ursprünglich in dem reinen Fluß des göttlichen Lebens unmittelbar in einander über, befinden sich in rotirender Bewegung, so daß Gott in dieser reinen Unmittelbarkeit sich selbst unfaßlich ist, weil er sich nicht in seinen Gestalten setzen und festhalten kann. Dieser „Unseligkeit" entgeht er aber dadurch, daß er das Seinkönnen zur Wirklichkeit erhebt, womit die Potenzen außer einander oder in gegenseitige Spannung gerathen, zu kosmischen, demiurgischen Ursachen werden; die erstere wird zum Substrat des Weltprozesses oder zur causa ex qua, die zweite zur causa formalis oder per quam und die dritte zur causa finalis oder in quam. Damit werden also die ursprünglich innergöttlichen Potenzen des absoluten Geistes zu relativ außergöttlichen Potenzen der Kreatur; doch nur relativ sind sie jetzt außergöttlich, sofern sie sich gegenseitig ausschließen, nicht aber schließen sie Gott aus, der vielmehr die Einheit des Ganzen bleibt, und daher in den einander ausschließenden Potenzen die frei gewollten Formen seiner Existenz hat, weßhalb auch die Welt, das Erzeugniß dieser Potenzen, nicht Wesen ist, sondern göttlich gesetzte Erscheinung.

Mit größter Entschiedenheit fordert übrigens Schelling, daß wir uns die Schöpfung als durchaus freien, für Gott selbst zufälligen und zeitlich anfangenden Akt seines Willens denken sollen. Es stand, sagt er, ganz bei Gott, entweder die Möglichkeit eines Außersichseins immerwährend bei sich zu behalten oder sie frei hervortreten zu lassen, um dann das Nichtgöttliche successiv zu überwinden und in

das Gottsetzende, Gottbewußte zu verwandeln; wenn aber schon der edlere Mensch ein natürliches Verlangen empfinde, als das, was er ist, auch erkannt zu werden, wie viel mehr werde im höchsten Geist ein solches Bedürfniß, ein Anderes von sich zu setzen und von diesem sich erkennen zu lassen, vorausgesetzt werden dürfen. „Es geziemte also der, wie Plato sagt, der Mißgunst unfähigen Gottheit, nicht in jenem actus purissimus, den wir auch wohl eine ewige Theogonie nennen könnten, und der gegen alles außer sich verzehrend ist, stehen zu bleiben, sondern eben diesen actus purissimus zu einem begreiflichen, unterscheidbaren Vorgang zu machen, dessen sämmtliche Momente in einem letzten, zur Einheit wiedergebrachten Bewußtsein niedergelegt und selbst vereinigt sein sollten.“ Wenn sich aber dieß für die Gottheit ziemte, wenn sie das Bedürfniß hatte, von einem Andern erkannt zu werden, wenn ihre vorher in sich selbst rotirende Bewegung sogar Unseligkeit war, aus der sie nur durch die Schöpfung enthoben werden konnte: so ist in der That schwer zu begreifen, wie Schelling diese doch noch als einen völlig freien Willensakt bezeichnen kann, worin Gott einen für ihn selbst zufälligen Zweck gewollt habe! Mit der Vorstellung vollends, daß Gott während der vorweltlichen Ewigkeit in der Unseligkeit eines in sich abgeschlossenen Kreislaufes sich befunden habe, und daß ihm daher die Möglichkeit (die ihm plötzlich einmal aufgetaucht zu sein scheint), durch das in Spannung Setzen der Potenzen aus der rotirenden Bewegung enthoben und gegen die Nothwendigkeit seines alles verzehrenden Seins in Freiheit gesetzt zu werden, „höchst willkommen“ gewesen sei, — befinden wir uns schon ganz und gar auf mythologischem Boden. — Die Deutung der drei Potenzen auf die drei Personen der kirchlichen Trinitätslehre und die hierbei angewandten mehr als kühnen Auslegungen dogmatischer Formeln und biblischer Stellen können wir, als philosophisch werthloses Hors d'oeuvre, übergehen; übrigens wird auch die Orthodoxie unserem Philosophen nicht eben sehr dankbar sein für die Deduktion einer göttlichen Dreipersönlichkeit, zu welcher erst mit der Schöpfung der Anfang gemacht worden, und die erst mit dem Ende des Weltprozesses zur vollen Verwirklichung gekommen sein werde; es ist das jedenfalls eher montanistische oder sabellianische als kirchliche Dreieinigkeit.

Die durch die Spannung der göttlichen Potenzen eingeleitete

Schöpfung ist zu einem vorläufigen Ruhepunkt gekommen im Menschen, der das gottsetzende Prinzip („den Samen Gottes", wie Schelling mit den alten Gnostikern sich ausdrückt) in sich trug. Die in ihm hergestellte Einheit, das Gleichgewicht der kosmogonischen Potenzen, sollte nun zwar eigentlich (in anderer Hinsicht freilich sollte sie es doch wieder nicht) durch seine eigene Willensthat zu einer für immer unauflöslichen, ja für Gott selbst unauflöslichen gemacht werden, damit Gott und Welt Ruhe hätten. Allein weil diese feste Einheit sein eigenes Werk sein sollte, so wurde dem Menschen die Möglichkeit (durchs Verbot) gezeigt, daß er auch das Gegentheil thun könne, nehmlich an Gottes Stelle treten und als zweiter Schöpfer die beruhigten Potenzen abermals in Spannung setzen und dadurch die Nothwendigkeit eines neuen, jetzt nur noch im Bewußtsein des Menschen spielenden, theogonischen Prozesses heraufbeschwören. Diese Möglichkeit stand dem Menschen zu, und es war nichts natürlicher, als daß er sie auch verwirklichte; ja auf diesen „Umschlag" dringt sogar Gott selbst unaufhaltsam hin, weil er dadurch erst vollends alles Sein von sich weg bekommt, die Welt von ihm frei, wahrhaft außer ihm seiend wird. Gleichwohl war die durch freie That vollzogene Emancipation des Menschen zunächst eine Katastrophe, die viel Unheil anrichtete, vor Allem in der Natur. Zu dieser war der Mensch nach Schelling ursprünglich in einem magischen Verhältniß gestanden, sofern er bestimmt war, durch sein bloßes bewegungsloses innestehendes Wollen auf die Natur zu wirken und sie mit dem Schöpfer zu vermitteln, woher als Rest dieses ursprünglichen wahren Verhältnisses der Glaube an Magie sich noch immer bewahrt habe. Als nun aber der Mensch die Natur, statt sie mit Gott zu verbinden, von Gott los- und an sich riß, da ward die Welt ihrer Herrlichkeit entkleidet, von ihrer wahren Zukunft abgeschnitten, in Selbstheit und Eitelkeit zerfallend; allgemeiner Egoismus bemächtigte sich als herrschendes Prinzip des Naturlebens, und so wendet sich nun die verdorbene Natur zuerst gegen den Menschen selbst, schonungslos über ihn und seine Werke hinwegschreitend. Doch erhält sich in tieferen Geistern die Ahnung des ursprünglichen Verhältnisses und der Erlösungsfähigkeit der Natur — daher das Suchen nach dem „Stein der Weisen"! Aber die Unthat des Sündenfalles hatte ihre Folgen nicht bloß für die Welt, sondern in gewissem Sinn selbst für die

Gottheit. „Jener Umsturz, dessen Schuld der Mensch trägt, war die Ursache, daß der Sohn aufs neue, in einer zweiten, durch den Menschen verursachten Umkehrung, seiner Herrlichkeit entsetzt, in einem neuen Prozeß alles wiederbringen mußte, oder vielmehr sich entschloß, den Menschen, den er nicht verließ, obgleich er eigentlich der Feind seiner Herrlichkeit war, in einer zweiten Schöpfung zu dem ewigen Leben, zu dem er ursprünglich bestimmt war, zurückzubringen." Damit tritt aber die zweite Person der Gottheit aus ihrer bisherigen innergöttlichen Herrlichkeit, die sie als „Sohn Gottes" besaß, heraus und wird zur außergöttlichen Persönlichkeit oder zum „Menschensohn", dem nun der Vater alles Sein, nehmlich zum Zweck seiner Wiederbringung, übergibt. So ist nun die ganze folgende Geschichte seit dem Sündenfall „die Zeit des Sohnes", die Weltgeschichte ist die Geschichte seiner Erniedrigung und Erhöhung. In der ersten Epoche, die Zeit des Heidenthums hindurch, ist der Sohn im Stand der Niedrigkeit, des tiefsten Leidens, der Passivität, da er sich erst wieder zum Herrn des ungöttlichen Seins im Bewußtsein der gottentfremdeten Menschheit zu machen hat; von diesem Leiden des erniedrigten Sohnes, der doch zum Weltherrscher bestimmt ist, während des vorchristlichen Aeon hat schon Jesaias (Cp. 53) geredet. Damit aber daß der Sohn die Freiheit über das Sein wiedergewinnt, beginnt die Epoche der Offenbarung im Christenthum. Demgemäß zerfällt die „positive Philosophie", die es eben mit dem vom Sündenfall ausgegangenen Prozeß der Zurückführung der außergöttlich gewordenen Welt zu Gott zu thun hat, in die beiden Theile: „Philosophie der Mythologie und der Offenbarung."

Der mythologische Prozeß hat zum Zweck, das gottsetzende Prinzip, welches an sich schon dem menschlichen Bewußtsein innewohnt, aber durch den Sündenfall verrückt wurde, wiederherzustellen. Und zwar geschieht dieß dadurch, daß eben dieselben Potenzen, welche vorher in der Schöpfung als kosmogonische Mächte wirksam gewesen, jetzt sich successive des menschlichen Bewußtseins bemächtigen und in diesem einen neuen, innermenschlichen theogonischen Prozeß herbeiführen, dessen Erscheinung die verschiedenen Stufen und Formen des mythologischen Gottesbewußtseins der Völker sind. Die mythologischen Vorstellungen sind daher nicht willkürliche oder zufällige

Erzeugnisse des menschlichen Bewußtseins, weder Erdichtungen noch Erfindungen noch Spekulationen, sondern sind die unwillkürlichen Erzeugnisse der Substanz des Bewußtseins selbst, nehmlich der ihm zu Grunde liegenden theogonischen Potenzen; daher ihre vom Denken und von der Freiheit der Menschen völlig unabhängige, das Bewußtsein objektiv beherrschende Macht. Sofern aber diese theogonischen Potenzen zugleich in vorgeschichtlicher Zeit als kosmogonische, gestaltende Faktoren der Natur wirkten, so erklärt sich nach Schelling hieraus der Zusammenhang, in welchem die mythologischen Vorstellungen offenbar mit der Natur und ihren Erscheinungen stehen; dieser Zusammenhang soll also nicht aus den natürlichen psychologischen Motiven der Personifikation und Verehrung der Naturkräfte erklärt werden, sondern aus jenen realen übernatürlichen Mächten, von welchen das Bewußtsein der Völker bezaubert, ja gleichsam besessen war, — Mächte, welche an sich zwar nichts als die Potenzen des einen göttlichen Wesens sind, die aber hier in ihrer Spannung und Isolirung gegen einander wirken und daher als viele besondere Götter erscheinen, ja dieß in gewissem Sinn auch wirklich sind, so daß der Polytheismus einen gewissen realen Hintergrund hat. So wird hier die Geschichte des menschlichen Gottesbewußtseins, ganz wie in den altgnostischen Systemen, zu einer transscendenten Geschichte der göttlichen Aeonen hypostasirt und mythologisirt. Immerhin aber enthält diese wunderliche Schaale einen wahren Kern, der gegenüber einem oberflächlichen Empirismus oder Euhemerismus sein bleibendes Recht behauptet: das ist einmal die Wahrheit, daß die Mythologie nicht willkürlich und nicht von Einzelnen erdacht, erdichtet oder sonstwie erfunden, sondern daß sie das Produkt des unbewußt dichtenden Volksgeistes ist, und sodann, daß in dieser Produktion der religiösen Phantasie die unbewußte Vernunft, deren Anlage dem Menschen eingeboren ist, mitwirkte und Ahnungen der künftig sich offenbarenden Wahrheit unter der symbolischen Hülle sinnlicher Anschauungen anticipirte. Diese Ahnungen der höheren religiösen Wahrheit schon in den ältesten Mythen zu suchen und aufzudecken, muß jeder philosophischen Betrachtung der Religionsgeschichte als ihr gutes Recht zugestanden werden; wie weit man aber im Einzelnen darin gehen dürfe, wird immer mehr oder weniger eine Frage des individuellen Geschmackes und Taktes bleiben; ge-

schieht hierin, wie ohne Zweifel bei Schelling öfters der Fall war, des Guten auch etwas zu viel, so ist dieß immer noch besser, wirkt jedenfalls viel anregender, als eine geistlose Plattheit. Dieses Verdienst, auf die vergleichende Religionsforschung höchst anregend gewirkt zu haben, wird man Schelling's Philosophie der Mythologie sicher nicht absprechen können. Im Uebrigen sind ihre Voraussetzungen durch die Fortschritte der historisch-ethnologisch-linguistischen Forschungen zu weit überholt, als daß ein näheres Eingehen auf Einzelnes sich für unseren Zweck verlohnen würde.

Den Uebergang von der Mythologie zur Offenbarung bilden nach Schelling die griechischen Mysterien. Den geheimnißvollen Inhalt derselben darf man nicht in der Lehre eines reinen abstrakten Monotheismus suchen, sei es, daß man diese in esoterischer Priesterspekulation oder in einer nur den Eingeweihten mitgetheilten Ueberlieferung von der Uroffenbarung her bestehend dächte. Es war überhaupt, wie Schelling mit Recht bemerkt, nicht Lehre, sondern heilige Geschichte, was den Inhalt der Mysterien bildete, und zwar näher die Schicksale, das Leiden und der Tod des Gottes Dionysos als der Weg zu seiner Verherrlichung; daher der Zusammenhang dieser Mysterien mit der Tragödie und die Aehnlichkeit der läuternden Wirkung beider auf die Leidenschaften der Theilnehmer. Zugleich aber vollzog sich unter der dramatischen Form des Todes des zweiten Dionysos, des Repräsentanten der gegenwärtigen Götterwelt, auf welchen der erwartete dritte Weltherrscher oder zukünftige Dionysos folgen soll, — es vollzog sich unter dieser symbolischen Hülle die Befreiung des Bewußtseins vom Resultat des mythologischen Prozesses, der Untergang der vielen sinnlichen und Aufgang des einen geistigen Gottes; eben dieses Zukünftige, das Kommen einer neuen geistigen Religion, mußte sich als esoterisches Wissen unter der nächtlichen Hülle des tiefsten Geheimnisses bergen. Aus diesem letzten Gedanken des hellenischen Bewußtseins, der nordischen Götterdämmerung vergleichbar, erklärt sich insbesondere „jener tieftragische Zug, der durch das ganze religiöse Leben der Griechen unverkennbar hindurchgeht, jenes Bewußtsein, das sie in der ausgelassensten Lust nicht verläßt, daß all' dieser Glanz einst erlöschen, daß diese ganze schöne Welt des Scheins einst versinken und einer höheren truglosen Klarheit weichen

werde. Dieser geheime Schmerz verklärt, veredelt und heiligt gleichsam die Schönheit griechischer Bildungen und ist der Talisman, der auch uns noch immer unwiderstehlich anzieht. Dieses Tragische leitet sich eben von dieser Mitte her, in welche der Hellene zwischen eine sinnliche Religion, der er für die Gegenwart unterworfen ist, und eine rein geistige, die ihm nur für die Zukunft gezeigt wurde, gestellt ist." „In den Mysterien sah das mythologische Bewußtsein sein eigenes Ende, seinen völligen Tod, aber eben damit auch eine völlig andere und neue Zeit voraus, wenn es auch diese Zukunft nur etwa soweit erkannte und sich darzustellen vermochte, als wir in diesem Leben die Beschaffenheit des zukünftigen vorauszusehen vermögen. Nicht im Geräusch, nicht in der wilden taumelnden Lust bacchischer Aufzüge, in der Stille jener ernsten Nächte, wo der Hellene mit der Nothwendigkeit zugleich der vorübergehenden Realität d. h. der Vergänglichkeit der mythologischen Vorstellungen sich bewußt wurde und aus der tiefen Alles einhüllenden Nacht ein neues wundervolles Licht anbrach, in der Stille dieser Nächte und dem Ernst ihrer Gedanken lag die Versöhnung der Mythologie, so weit sie innerhalb dieser selbst möglich war. Aber eben damit sind wir nun auch an die Grenze gekommen, wo der Uebergang zu der wahren, der absoluten Versöhnung unmittelbar möglich ist." — Diese Stellen mögen zugleich als Belege für das obige Urtheil dienen, daß Schelling, auch wo er ohne Zweifel zu viel in das mythologische Bewußtsein hineindeutet, dieß jedenfalls mit so viel Geist und Geschmack thut, daß von dem Reichthum seiner Ideen manche gelehrte Armuth zehren könnte.

Während die Philosophie der Mythologie in dieser einen nothwendigen Bewußtseinsprozeß erkannte, so geht die Philosophie der Offenbarung nach Schelling davon aus, zu zeigen, daß die Offenbarung nicht ein nothwendiges Ereigniß, sondern „die Manifestation des allerfreisten, ja persönlichsten Willens der Gottheit" sei. Es liegt dieß allerdings in der Consequenz dessen, was uns Schelling schon oben (S. 347 f.) über die absolute Freiheit der Weltschöpfung versichert hat; außerdem aber dient dieser abstrakte Begriff des freien göttlichen Thuns dem dogmatisirenden Philosophen ganz ähnlich, wie den skotistischen Nominalisten der spätern Scholastik, zur Basis eines antirationalistischen (dort antithomistischen, hier antihegelischen) Positivismus. Ein wahrer und bedeutsamer Kern steckt nun zwar freilich

in Schelling's Offenbarungstheorie insofern, als allerdings persönliches Leben und freies sittliches Handeln bestimmter geistesgewaltiger Persönlichkeiten das wesentliche Motiv und Prinzip der höheren Religionen, zumeist der christlichen ist, und als eben in diesen geschichtlichen Grundthatsachen und grundlegenden Thaten, nicht in bloßer Belehrung, die Hauptsache der Offenbarung besteht. Daß Schelling dieß jetzt so energisch betont, muß als ein entschiedener Fortschritt nicht nur über den geschichtslosen (Kant'schen) Rationalismus, sondern auch über den abstrakten Intellektualismus der Hegel'schen sowie seiner eigenen früheren Religionsphilosophie anerkannt werden. Aber sein berechtigtes Drängen auf geschichtliche Realität schießt nun doch nach anderer Hinsicht wieder übers Ziel, wenn er das freie Thun der menschlichen Offenbarungsträger unmittelbar identificirt mit einem freien und persönlichen Thun der Gottheit selber, deren Eingreifen in die menschliche Geschichte den natürlichen Zusammenhang derselben mythisch aufhebt und damit auch alles vernünftige Erkennen im Grunde ausschließt. Dieß letztere will Schelling freilich nicht eigentlich; er will ja eben eine „Philosophie der Offenbarung" geben, welche die freien Thaten der Gottheit begreiflich mache; aber wir haben schon gesehen und werden uns noch mehr im Folgenden davon überzeugen, wie dieses Begreifen transscendenter Ereignisse und Aktionen doch nur auf gnostische Mythologie hinausläuft und nothwendig hinauslaufen muß.

Schelling beginnt mit dem, wenn recht verstanden, ganz wahren Satz, daß der Inhalt des Christenthums ganz allein die Person Christi sei, und daß es sich also für eine Philosophie der Offenbarung allein oder doch vorzüglich darum handle, diese Person zu begreifen. Dann fügt er aber sehr bezeichnend sofort hinzu: „Wer von einer übergeschichtlichen Geschichte nichts weiß, hat keinen Raum, wohin er eine Persönlichkeit wie Christus stellen könnte. Wir aber kommen von einer Welt her, in der eine solche Persönlichkeit verstanden und begriffen werden kann. Wir kennen von Weltzeiten her eine demiurgische Persönlichkeit, eine die Schöpfung vermittelnde Potenz, die sich am Ende der Schöpfung zum Herrn des Seins, damit zur göttlichen Persönlichkeit verwirklicht. Durch den Menschen wird sie wieder aus dieser Verwirklichung gesetzt, entherrlicht. Zwar hört sie damit nicht auf, in sich selbst göttliche Persönlichkeit zu

sein, innerlich wird sie nicht verändert, ihr Wille, ihr Bewußtsein ist dasselbe, aber gegenüber dem neu erregten Prinzip, das nicht sein sollte, ist sie wieder im Zustand der Negation, des Leidens, gegenüber von diesem Sein, das sie erst wieder sich zu unterwerfen hat, ist sie nicht mehr Herr, sondern zunächst nur natürlich wirkende Potenz. Nun kommt aber der Moment, wo sie wieder im menschlichen Bewußtsein sich zum Herrn jenes Seins gemacht hat, und also insoweit auch äußerlich wieder göttliche Persönlichkeit ist. Sie ist jetzt zu bestimmen als göttliche Persönlichkeit, weil sie Herr des Seins, als außergöttliche, weil sie dieses Sein als ihr vom Vater nicht gegebenes, also unabhängiges besitzt, mit dem sie anfangen kann, was sie will; darin besteht ihre Freiheit. Diese Herrlichkeit aber, die er unabhängig vom Vater haben konnte, verschmähte der Sohn und darin ist er Christus. Das ist die Grundidee des Christenthums." Die klassische Stelle, welche das tiefste Geheimniß des Christenthums aufschließe, sei daher Phil. 2, 6—8, welche Schelling ganz im Sinne seiner Gnosis deutet. Nicht bloß einzelne Aeußerungen, sondern der ganze faktische Inhalt des Neuen Testaments und vorzugsweise die große Thatsache der Versöhnung soll unverständlich sein, ohne dem Sohn eine von der Welt her datirende Existenz außer dem Vater und unabhängig von ihm zuzuschreiben. Die Dreieinigkeits-Idee soll daher nicht als feststehendes Verhältniß, sondern als eine Bewegung der Gottheit durch die drei Momente hindurch gedacht werden: von der Tautousie, wo eigentlich nur der Vater die dominirende Usia und alles in ihm beschlossen ist, durch die Heterousie, welche während der Spannung bis zur endlichen Versöhnung dauert, zur Homousie, welche erst das letzte und ohne die beiden andern unverständliche Moment sei. Daher können diese drei Personen auch als die successiven Herrscher dreier Weltzeiten oder Aeonen gedacht werden: der vorweltlichen Zeit des Vaters, der weltlichen Zeit des Sohnes und der nachweltlichen Zeit des Geistes. Auch im Heidenthum schon war der Sohn das wirksame Prinzip aller Religion und Weisheit, die ebendaher nicht ohne Wahrheitsmomente war; aber der Sohn war im Heidenthum noch als natürliche Potenz, nicht als Christus oder als persönliches Prinzip wirkend. Im Alten Testament ist Christus schon als Christus, aber noch bloß im Kommen begriffen. Im Neuen Testament ist er auch als Christus

offenbar. Denn der außergöttlich-göttliche Sohn entäußert sich seiner göttlichen Gestalt und wird eben dadurch Mensch; die Menschwerdung des Logos ist nicht eben ein anderswerden, sondern nur ein sichtbarwerden des Göttlichen, welches sich selbst materialisirt, um vom Weibe geboren zu werden. „Mit dieser Erscheinung ging jene ekstatische Geschichte (des im Heidenthum und Judenthum präexistirenden Logos) in wirkliche Geschichte über. Gegen ein so objektives, unter den Augen der entzauberten Welt vorgegangenes Faktum verschwand alles früher Geglaubte und wurde zur Fabel, wenn es gleich anfänglich nicht bloß Dichtung, sondern allerdings in einer gewissen subjektiven Nothwendigkeit begründet war." Mit dem, daß das mythisch Geahnte zur geschichtlichen Wirklichkeit wird, hört das Recht des mythischen Bewußtseins auf; dieser Satz, an sich ganz richtig, kehrt sich freilich auch gegen unseren Philosophen selbst, der in seinen Ausführungen über die übernatürliche Geburt, die zwei Naturen Christi, den Versöhnungstod (wobei die Ausspannung am Kreuz nur die letzte äußere Erscheinung der langen Spannung gewesen sei, in welche Christus die ganze frühere Zeit hindurch, von der Schöpfung an nehmlich, gesetzt war), die Höllenfahrt, Auferstehung und Erhöhung Christi selber noch eine sonderbare Befangenheit im mythischen Bewußtsein verräth. Auch der Teufel wird deducirt als gewordener, doch nicht kreatürlicher, sondern aus den Schranken der Kreatur herausgetretener Geist, der schon der Verführer war beim ersten Sündenfall, durch welchen er übrigens erst eigentlich zur Existenz kam, aus dessen Inspiration ferner das ganze Heidenthum entstanden ist, und dessen versuchliche Einwirkungen auf unseren Willen nur eine falsche Philanthropie in Zweifel ziehen könne; auch die biblischen Erzählungen von dämonischer Besessenheit erklären sich unserem Philosophen als die realen Erscheinungen des in ihnen sich materialisirenden Satan. Die Realität, die den Teufeln zugestanden ist, darf dann aber auch den Engeln nicht abgesprochen werden; zwar als Geschöpfe genommen, wären sie nach Schelling doch etwas unendlich Abgeschmacktes und Langweiliges, aber sie sind eben nicht Geschöpfe, sondern bloße Potenzen oder willenlose Geister. Mit dieser Eröffnung der „eigentlichen Geisterwelt", von welcher die frühere Philosophie bei ihrem auf die bekannte Welt beschränkten Gesichtskreis nichts wußte, hat die Philosophie der Offenbarung ihre

eigentliche Aufgabe gelöst: sie hat „das Christenthum erklärt aus seinem höheren geschichtlichen Zusammenhang", aus dem Zusammenhang der äußeren Geschichte „mit jener inneren göttlichen transscendenten Geschichte, welche eigentlich erst die wahre Geschichte κατ' ἐξοχήν ist", ohne welche jene „alles göttlichen Inhalts beraubt, öde, leer und todt wäre". So macht Schelling den idealen Inhalt der biblischen Geschichte, der als solcher natürlich nicht auch wieder Geschichte, sondern eben Idee, ewige göttliche Willensbestimmung oder ewige Wahrheit ist, selber wieder zu einer andern Geschichte hinter der wirklichen, zu einem Schattenbild der wahren Geschichte, das, selbst realitätslos, auch dieser ihre Realität vampyrartig aussaugt und sie zu einem gespenstischen Schein- oder Unwesen macht. Das ist der „Doketismus", den wir als natürliche Konsequenz bei aller gnostischen Mythologie antreffen, deren Wesen eben genau darin besteht, daß sie den idealen Inhalt der Geschichte selber wieder zu einer andern Geschichte hinter der wirklichen macht.

Haben wir uns nun aber, nicht ohne einige Selbstüberwindung, durch so vieles Gestrüpp hindurchgewunden, so entschädigt uns Schelling zum Schluß noch durch eine höchst geistvolle Philosophie der Kirchengeschichte. Die katholische Kirche ist die auf Petri Autorität gebaute Kirche des strengen Gesetzes, welche die Sache zwar hat, den geschichtlichen Zusammenhang mit Christus, aber nicht das Verständniß derselben, die Einheit zwar, aber nur eine äußere, blinde und unfreie. In Paulus, dem von Petrus unabhängig berufenen Apostel, war ein Prinzip vorbereitet, durch welches die Kirche nicht von der Einheit, sondern nur von ihrer blinden Einheit wieder befreit werden konnte. Dieses Prinzip trat in der Reformation hervor und verbreitete sich vorzugsweise bei den germanischen Nationen, denn „jene große religiöse Veränderung ist recht eigentlich aus dem Wesen des deutschen Geistes und Gemüthes hervorgegangen". Aber der Protestantismus ist selbst bloß Uebergang, Vermittlung in Bezug auf ein noch Höheres, das er zu vermitteln hat. „Aber eben darum hat er allein eine Zukunft, die für die erstarrte petrinische Kirche abgeschnitten ist, die selbst endlich nur durch Hülfe des Protestantismus in diese Zukunft gelangen kann. Um so thörichter die Hoffnung, wo sie sich zeige, ihn umgekehrt wieder ins Joch zu zwingen. Die Urtheile der Geschichte sind Gottes Urtheile, sie rückgängig zu machen,

ist ebenso unmöglich, als den mächtigen Strom in seine Quelle zurückzulenken oder den Baum auf seinen bloßen Keim zurückzuführen." Aber noch hat der Protestantismus seine wahre Frucht nicht getragen, denn noch ist ihm, als Kirche, Christus ein verschlossenes Geheimniß, noch muß er sich mit Schranken, die er von der petrinischen Kirche beibehalten hat, umzäunen. Er ist aber bestimmt, zur wahren inneren Allgemeinheit oder Katholicität überzugehen, welche zugleich die wahre, mit Freiheit bestehende, mit Ueberzeugung gewollte und darum erst ewig bleibende Einheit sein wird. Diese letzte ohne allen äußeren Zwang bestehende Einheit fällt in eine dritte Periode, die durch Johannes voraus angedeutet ist. Er ist der Apostel des Geistes, wie Paulus der des Sohnes und Petrus der des Vaters. Der Geistesapostel, der nicht Juden- und nicht Heidenapostel war, ist der Apostel der Zukunft, „der letzten Zeit, wo das Christenthum Gegenstand allgemeiner Erkenntniß geworden, wo es nicht mehr das enge, verschrobene, verkümmerte, verdürftigte (sic) der bisherigen dogmatischen Schulen, noch weniger das in armselige, das Licht scheuende Formeln nothdürftig eingeschlossene, ebensowenig das zu einem Privatchristenthum zugeschnitzelte sein wird, sondern erst wahrhaft öffentliche Religion, nicht als Staatsreligion, nicht als Hochkirche, sondern als Religion des Menschengeschlechts, das in ihm zugleich die höchste Wissenschaft besitzt. Anders als so kann das Christenthum nicht mehr des Deutschen sein. Nach der Reformation können wir es nur so oder gar nicht mehr als unser achten."

---

4. Franz von Baader.

Nicht sowohl ein Schüler als vielmehr ein Geistesverwandter Schellings war der ihm eine Zeit lang nahe befreundete Münchener Bergwerksdirektor und Professor Franz von Baader. Er hatte Naturwissenschaften studirt, hatte dann gegen den ihm widerwärtigen Materialismus und Empirismus eine Waffe im Kantischen Kriticismus gesucht, aber wieder gegen Kant's Deismus und Moralismus eine Zuflucht bei St. Martin's und Jakob Böhme's Theosophie ge-

funden. Baader war ein Denker von tiefer spekulativer Anlage, dem es aber an Disciplin und Methode der Gedankenentwicklung in einem Grade fehlte, wie man ihn nur noch bei Hamann finden dürfte, mit welchem jener überhaupt viele Aehnlichkeit hat. Der Kampf Beider galt den falschen Abstraktionen der Aufklärung, ihrem Zerreißen und Isoliren dessen, was in der lebendigen Wirksamkeit nur mit und in einander zu denken sei: des Wissens und Glaubens oder Gewissens, der Naturwissenschaft und der Theologie, der Wissenschaft und der Tradition, der Kirche und der Gesellschaft, der Natur und des Geistes 2c. Beider Stärke lag in dem scharfen Blick für die Schwächen einseitiger und beschränkter Standpunkte und im geistvollen Zusammenschauen der Gegensätze in tieferer Einheit. Beider Schwäche aber war das Ueberwuchern der lebhaften Phantasie über die kritisch besonnene Verständigkeit, der Mangel an logischer Selbstzucht; daher bei Beiden die völlige Unfähigkeit zusammenhängender Behandlung eines Gegenstandes, das stete Ueberspringen von einem Thema auf ein ganz entlegenes und nicht minder vom Denken überhaupt zum Phantasiren und Mythologisiren. Dieser Umstand macht auch die Darstellung von Baader's Philosophie ungemein schwierig; man muß seine Ideen über jedes Gebiet aus allen Enden und Ecken seiner in 15 Bänden gesammelten Werke zusammensuchen und zusehen, wie man einen leidlichen Zusammenhang in diese Aphorismen und geistvollen oder auch wunderlichen Bruchstücke einer halb modernen und halb mittelalterlich-scholastischen, ja antik-gnostischen Ideenwelt hineinbringe. Uns geht nun zwar hier nur seine Religionsphilosophie näher an; allein bei der weiten Ausdehnung, welche Baader diesem Begriff gibt, und bei seiner prinzipiellen Nichtunterscheidung zwischen religiöser und Natur-Philosophie lassen sich kaum bestimmte Grenzen derselben ziehen, wenn man das vollständige Bild der religiösen Weltansicht Baader's geben will. Da jedoch eine solche umfassende Darstellung sehr Vieles enthalten würde, was für den Entwicklungsgang unserer Wissenschaft von keiner Bedeutung gewesen ist, und was somit nur von biographischem Interesse sein könnte, so genügt es hier, die Grundgedanken seiner religiösen Weltanschauung übersichtlich zusammenzustellen und das Bedeutsame besonders hervorzuheben*).

*) Die hier zunächst in Betracht kommenden Schriften sind Baader's Vorlesungen über „religiöse Philosophie“ im I. Band der S. Werke, über „spekulative

Schon die Erkenntnißtheorie muß nach Baader religiös begründet werden, die Logik muß Lehre vom Logos sein, als dem Formator des inneren Sprechens oder Denkens und des Aussprechens oder Schaffens Gottes, dem Vermittler des immanenten oder idealen und emanenten oder realen Seins. Es sei das Verdienst Hegel's, bemerkt Baader öfters, daß er die durch Kant's Subjektivitätslehre aufgekommene Verflachung aller Wahrheit in der Wurzel angegriffen und der Logik ihre seit lange verlorene Wesenhaftigkeit wieder vindicirt habe; es sei nur nicht bemerkt worden, daß Hegel hiermit dem Verständniß der Lehre vom Logos wieder Bahn gemacht habe, nehmlich der Einsicht, daß das Sprechen und Aussprechen selber das centrale, primitive und schaffende Thun, das Vernehmen (Vernunft) somit das centrale Empfangen ist. Es ist der Grundirrthum der rationellen Philosophie und Theologie, daß sie meint, Gott ohne Gott erkennen oder von Gott ohne ihn, aus bloßer menschlicher Vernunft, wissen zu können. Und doch hat der Mensch Vernunft überhaupt gar nicht von sich selbst, sondern nur dadurch, daß die göttliche Vernunft sich in ihm repräsentirt oder gleichsam reproducirt. Gott **ist** Vernunft, der Mensch **hat** sie, ist vernünftig, sofern er theilhaft ist jener Vernunft, nicht aber ist er selber ein Theil von ihr, wie die Pantheisten meinen. Daher sagt Eckhart mit Recht, daß das Auge, dadurch mich Gott sieht, dasselbe ist, darin ich Gott sehe, indem es eins und dasselbe ist, Gott erkennen und von Gott erkannt sein. Nicht minder grundlos, als die eingebildete Autonomie der sichselbst vergötternden kreatürlichen Vernunft, ist aber auch die deistische Meinung, daß die Vernunft zwar der Kreatur als Talent gegeben sei, daß sie aber in der Entwicklung und im Gebrauch dieser Kraft schlechterdings allein und außer der Gemeinschaft mit der göttlichen Vernunftaktion sich zu halten habe. Dagegen ist zu erinnern, daß schon alle Thätigkeit des Aufmerkens, Nachdenkens und Nachsinnens nichts ist als ein Spannen der Receptivität; und dabei ist nicht, wie gewöhnlich geschieht, der Mensch als hörend (Subjekt) und Gott bloß als sprechend (Objekt) zu denken, vielmehr ist Gott Subjekt und

Dogmatik" in Bd. VIII und IX und die 6 Hefte Fermenta cognitionis in Bd. II; außerdem müssen Säze aus verschiedenen anderen seiner Schriften beigezogen werden. — Geschrieben haben über Baader: **Franz Hoffmann**, **Hamberger**, **Lutterbeck**.

Objekt, der Sprechende wie der Hörende zugleich, sofern er ja uns das Hören (Nachhören) wie das Sprechen (Nachsprechen) gibt. Daher Jak. Böhme mit Recht sagt, daß Christi Geist sich in mir selber mit seinem heiligen Wesen speise.

Auf dem Verkennen dieser kardinalen Wahrheit, daß wir durch Gott selbst befähigt sind, Gott zu erkennen, beruht nach Baader die Leugnung der Erkennbarkeit religiöser Objekte. Es ist aber, wie er im Anschluß an Hegel bemerkt, falsch, sich Gott als bloßes Objekt unserer Vernunft als bloß subjektiven Vernehmungsvermögens vorzustellen, da er doch, als absoluter Geist, Objekt und Subjekt zugleich ist, somit in dem von uns Vernommenen sowohl als in unserem Vernehmen sich erweist; sowie es auch Grundsatz unserer Religion ist, daß es derselbe Gott ist, welcher (als Vater) das Gesetz uns giebt, und welcher (als Sohn) das Gesetz in uns erfüllt; und wie es nach der Schrift nur Gottes Geist ist, der auch in unserem Geist in den Tiefen der Gottheit forschet. Wenn ein Jakobi zu Gunsten seines Gefühlsglaubens die Erkenntniß Gottes verwirft, ein Rousseau das Fühlen aufhören läßt, wo das Denken anfange, so läuft dieß auf jene skeptische Vorsicht hinaus, welche den Liebhaber warnt, sich ja fein aller gründlichen Kenntniß seiner Geliebten zu enthalten, um die Illusion seiner Liebe nicht einzubüßen. Der wahren Liebe ist's aber ebenso eigen, im Denken an den Geliebten, wie im Thun für ihn sich kundzugeben, und Thomas von Aquino sagte mit Recht, daß man Gott um so mehr liebe, je mehr man ihn erkenne. „Viele Religionsvertheidiger in unserer Zeit wissen aber nicht, wie sehr sie durch eine solche Poltronerie gegen die Spekulation (welche Kant und Jakobi zugleich ihnen beibrachten) ihren Gegnern gewonnen Spiel geben, und daß sie hiermit die Trägheit im Erwerbe der Erkenntniß religiöser Gegenstände, sowie die Seichtigkeit jener, gleichsam sanktioniren." „Diese Licht- d. h. Wissensscheue meint in dem dermaligen Protestantismus im Gefühl, im Katholicismus in der Autorität ihr Refugium zu finden. Unempfindlich für den Schmerz der Unwissenheit und für ihre Schmach, fällt den von jener Lichtscheue Befallenen gar nicht ein, daß für ein geistiges Wesen die gänzliche Indifferenz, das völlige Erlöschen des Verlangens nach Erkenntniß nur die Folge eines Verbrechens sein kann."

Die letzten Wurzeln dieses Irrthums liegen aber, wie Baader

tiefsinnig zeigt, in einer falschen, das Subjekt und Objekt abstrakt aus einander reißenden Theorie des Wissens überhaupt. Auf der einen Seite hegt man den alten Wahn (von welchem Fichte die Philosophie befreite), als ob man den Geist, das Selbstbewußtseiende, nur damit kennen lernen könnte, daß man aus ihm herausträte, sich überspränge, wobei man voraussetzt, das Selbstbewußtsein sei nicht schon das Sein, die Substanz des Geistes, sondern nur ein Accidens oder Modus, welche einem Andern, einem Ding-ansich, inhäriren. Auf der andern Seite statuirt man ein Sein, ein Ding-ansich, welches absolut unerkannt und unerkennbar doch bestünde. Dieß eben ist nach Baader der Grundirrthum aller Geist und Gott leugnenden Philosophie, diese Statuirung eines von allem Wissen unabhängigen primitiven Seins, zu welchem dann das Wissen nur von außen hinzukäme oder aus welchem es per generationem aequivocam hervorginge. Es gibt aber gar kein Seiendes, das nicht auch ein Gewußtes und Erkanntes wäre, und nichts könnte Gegenstand unseres Wissens werden, wenn es nicht schon vor unserem Wissen ein Gewußtes, Gegenstand einer Intelligenz wäre. Wäre z. B. die nichtintelligente Natur nicht von der Intelligenz durchwohnt, hiermit bereits gedacht, ehe ich denkend an sie trete, so würde ich nimmermehr als vernünftig mich in sie finden können; wenn dagegen Dinge, die selber nicht intelligent sind, doch meinen Gedanken reaktioniren, so muß diese Reaktion von einer Intelligenz kommen. Wenn Gott Allwisser ist, so weiß das Geschöpf nur durch Theilhaftwerden des Wissens, welches Gott hat und ist. Im Selbstbewußtsein sind Erkennendes und Erkanntes eins, und diese Identität läßt sich zurückführen auf die des Hervorbringenden und Hervorgebrachten; denn alles Erkennen ist ein Hervorbringen und Sicherkennbarmachen im Hervorgebrachten, sei dasselbe nun ursprüngliches Produciren oder nachbildendes Reproduciren, und sei dieses frei oder unfrei. Darum bleibt im Gedachten die denkende Thätigkeit bei sich, während sie im Nichtgedachten ausgeht oder sich verliert. Ist nun also alles Sein ein Gewußtsein, und weiß der endliche Geist sein Sein als nicht von ihm selber hervorgebrachtes, so weiß er sein Sein als Gewußtsein von dem ihn hervorbringenden absoluten Geist. Das Sichwissen des endlichen Geistes ist daher nicht, wie Cartesius meinte, der letzte feste Grund, sondern es ist selber begründet in dem primitiven Sichgewußt-

wissen vom absoluten Geist. Daher ruht alle Gewißheit im Gewissen d. h. im Mitwissen (con-scientia) mit dem Wissen Gottes von uns.

Mit dieser Ansicht stellt sich Baader ebensosehr in Gegensatz zum Naturalisten und Materialisten, welchem der Geist nur ein Secundäres, ein Modus der nichtintelligenten Substanz ist, wie zum Deisten, der dem endlichen Geist jede reale Beziehung zum unendlichen und damit folgerichtig auch die Fähigkeit der Erkenntniß des letztern abspricht, wie endlich zum Pantheisten, der keinen Centralgeist kennt. Es war nach Baader der Fehler der deutschen Philosophie, daß sie die Göttlichkeit des Geistes, deren Erkenntniß zwar ihren Vorzug bildet, unmittelbar und ursprünglich in den kreatürlichen Geist selber legte und diesen vom schöpferischen Geist nicht gehörig unterschied, und so den Menschen zwar der Thierheit enthob, jedoch nur dadurch, daß sie ihn zu Gott selber zu machen sich vermaß. Gegen die Vorstellung, daß im fortschreitenden Wissen der Menschheit der eine lebendige Weltgeist das, was er ansich ist, zum Bewußtsein bringe, wäre zwar dann nichts einzuwenden, wenn man unter diesem Bewußtsein nicht das göttliche Selbstbewußtsein, sondern das der Menschen versteht, in deren Arbeit die kreatürliche Manifestation Gottes sich vollendet, bis Gott Alles in Allem sein wird. Dagegen müßte jene Vorstellung als gottesleugnerisch zurückgewiesen werden, falls man unter jener zeitlichen Bewußtseinsentwicklung die des göttlichen Selbstbewußtseins selber verstünde, und diese Vorstellung widerspräche ebensowohl dem Begriff Gottes als des Absoluten, d. h. bereits Fertigen, Vollendeten, wie dem Begriff des schöpferischen Geistes als des Selbstbewußtseienden und in diesem Selbstbewußtsein von nichts Anderem Abhängigen. Nur vom geschaffenen Wesen kann man sagen, daß sein Thun sei, das, was es ansich ist, zum Fürsichsein zu bringen; denn die Unmittelbarkeit des geschaffenen Daseins ist eben das Nur ansich sein oder Sein in potentia als Anlage.

Um das richtige Verhältniß von schöpferischem und geschöpflichem Geist ebensosehr gegen ihre deistische Scheidung wie gegen ihre pantheistische Vermischung zu wahren, will Baader eine dreifache Beziehungsweise des Erkennenden und des Erkannten unterschieden wissen: die des Durchwohnens, des Beiwohnens und des Innewohnens. Er erklärt dieß für den charakteristischen Unterschied seiner philosophischen Erkenntnißlehre von der bisherigen, daß nach

ihm die Logik nur dann eine vollendete Wissenschaft sein werde, wenn sie nicht nur eine solche dreifache Erkenntnißweise unterscheide, sondern auch die Begründung derselben in einer dreifachen Weise des Seins und des Bezugs des Erkennenden und Erkannten anerkenne und nachweise. Ist das Geschöpf vom Schöpfer bloß durchwohnt, so ist die Erkenntniß die unvollständigste und geschieht ohne alle freie Mitwirkung des auf diese Weise Erkennenden. Freier schon wird die Erkenntniß, wenn Gott sich gleichsam zu dem Geschöpf insofern herabläßt, inwiefern er diesem gegenübertritt (seinem Bewußtsein beiwohnt). Noch freier und ganz vollständig wird die Erkenntniß Gottes sein, wenn Gott dem Menschen innewohnt. Sofern der Uebergang aus einer dieser drei Seins- und Erkenntnißweisen in die andere durch den Willen geht, so ist damit der Einfluß des Willens oder Glaubens auf das Erkennen wissenschaftlich begründet. Es entspricht daher auch jener dreifachen Erkenntnißrelation eine dreifache Relation des schöpferischen und geschöpflichen Thuns: das Geschöpf befindet sich Gott gegenüber entweder im Zustand des bloßen Gewirktwerdens durch und von jenem, oder des Mitwirkens mit Gott als dessen Organ, oder des Alleinwirkens für Gott als dessen Repräsentant; ist im ersten das Geschöpf Gott subjicirt, so subjicirt sich im Dritten Gott gleichsam dem Geschöpf, sofern er ihm die Kraft seines Wirkens gibt. Dabei ist aber auch das freieste Thun des intelligenten Geschöpfs doch immer vom schöpferischen Thun Gottes abhängig, und zwar auf dreifache Weise: 1) sofern dieses dem Thun der Kreatur als sein wahrhaftes Apriori vorgeht und zu Grunde liegt; 2) sofern es dasselbe als Assistenz (Mitwirkung-Leitung) begleitet; und 3) sofern es sich als frei sich darbietende Kraft der Kreatur kundgibt, somit deren Willensentschluß folgt. Dieser „Ternar" der Begründung in Gott, der Leitung mit Gott und der Bekräftigung durch Gott entspricht dem Ternar der drei göttlichen Personen und enthält die Lösung aller Probleme über Freiheit und Gesetz, Freiheit und Gnade 2c. Hingegen kommt alles Unheil in der Theorie wie in der Praxis von der Versetzung dieser drei Regionen her, daß nehmlich der Mensch selbst erkennen und thun will, wo er dieses nicht kann und soll, und umgekehrt nur glauben und nichts thun will, wo er allerdings selbst erkennen und selbst thun soll. Daß das Thun der Kreatur, weil ihre Freiheit ja erst vom schöpferischen Thun begründet wird, nur

die Fortsetzung eben dieses schöpferischen Thuns ist, diese Wahrheit ignoriren die Autonomisten, indem sie die Kreatur sichselber setzen (anfangen) lassen, womit ebenso, wie in den naturalistischen Philosophemen das Bewußtlose und Selbstlose über und vor das bewußte Selbst oder den Geist gesetzt wird. Kant und seine Nachfolger, welche die Lehre vom Subjekt-Objekt oder vom Absoluten aufbrachten oder weiter entwickelten, fielen in den Irrthum, daß sie zwei zählten, wo sie hätten drei zählen sollen. Was nehmlich dem Menschen als Begründendes oder als Autorität von innen kommt, nannten sie das Subjektive in dem Sinn, daß sie dasselbe mit seinem Selbstthun vermengten, auf welcher Vermengung die ganze neue Irrlehre der Autonomie des Menschen und seiner absoluten Sichselbstbegründung oder seines Sichselbstautoritätseins beruht.

Im Gegensatz zu dieser falschen angemaßten Autonomie, welche im Servilismus endet, ist es die Aufgabe der Philosophie, die Vermittlungen und Bedingungen nachzuweisen, durch welche der Mensch zum freien Gebrauch seines Erkenntnißvermögens gelangt. Nur der könnte gegen diese philosophische Befreiung des Erkennens bedenklich sein, der die Freiheit im Gesetz und Dienst mit der Gesetz-, Autoritäts- und Dienstlosigkeit verwechseln würde. Es gilt aber nicht minder für das Erkennen wie für das Wollen und Handeln, daß der Mensch nur dienend herrscht und nur herrschend dient, daß er nur bewundernd begreift und nur begreifend bewundert, nur anbetend liebt und nur liebend anbetet. Die Freiheit des Erkennens hat man deßwegen bis jetzt so wenig verstanden, weil man sich nicht klar gemacht hat, daß diese Freiheit nur mittelst einer doppelten Begründung oder Autorität zu erlangen steht, und daß die Philosophie ihre Aufgabe damit zu lösen hat, daß sie zur äußeren Begründung und Bestimmung des Erkennens oder zum äußeren Schauen die entsprechende innere Begründung oder das innere Schauen sucht und umgekehrt, denn auf zweier Zeugen (des inneren und äußeren) Mund beruhet die Wahrheit, welche den sie Erkennenden frei macht. Frei im Erkennen ist nicht Jener, welcher von jeder Autorität sich lossagt oder loszusagen vorgibt, sich nehmlich selber Autorität zu sein behauptend, sondern frei im Erkennen ist Jener, welcher auf keine andere Autorität hört als auf die ihn unmittelbar oder mittelbar befreiende, weil sein Erkennen begründende, leitende (assistirende)

und bekräftigende (konfirmirende). Das Begründende, Tragende und Bewegung Ertheilende wie Leitende muß aber selber in jeder Region das von allem Anderen Unbewegliche sein. Darum ist das Dogma nicht die freie Bewegung des Erkenntnißvermögens hemmend, sondern diese begründend und ertheilend, sowie leitend und konfirmirend; es ist mit dem Felsen im Meer zu vergleichen, welcher den an ihn sich heftenden Schiffer an sich zieht, indem dieser ihn zu sich zu ziehen (zu bestimmen) meint und strebt. Es ist daher gleichsehr ein Irrthum, sich bloß an äußeres Zeugniß und Autorität halten zu wollen, wie bloß an inneres; die wahre Positivität hat vielmehr zum Kriterium die Uebereinstimmung der inneren und äußeren Begründung einer Erkenntniß, und die Philosophie hat daher fürs Erkennen dasselbe zu leisten, wie die Ethik fürs Wollen: zur äußeren Bestimmung die entsprechende innere zu suchen, zum Gesetz (Autorität) den Geist des Gesetzes, der die Unterwerfung unter jenes zur freien That und den Glauben an die Autorität zur zweifellosen Ueberzeugung macht. Wie aber der eigentliche Beweggrund unseres Wollens selber nur ein Wollen sein kann, so kann die Stütze der freien Bewegung unserer Vernunft gleichfalls nur vernünftiger, mich vernehmender, wie sich zu vernehmen gebender Natur sein. Das heißt: Der Mensch weiß nur, indem er sich gewußt weiß, sein Geistesauge sieht und findet sich nur in einem andern Geistesauge, und sein Wissen kommt ihm folglich nicht, wie die Rationalisten meinen, per generationem aequivocam oder von ihm selber, sondern per traducem d. h. durch Theilhaftwerden (nicht Theilwerden) und Eingerücktwerden in ein in Bezug auf ihn apriori bestehendes Schauen und Wissen, dessen Primitivität, Superiorität oder Centralität dem einzelnen Menschen durch seine Stabilität (Ubiquität und Sempiternität) innerlich wie äußerlich sich erweiset; welchen doppelten Erweis der Mensch darum mit Recht verlangt und dessen er zu seiner völligen Ueberzeugung nicht entrathen kann; denn Centrum und Peripherie, inneres und äußeres Zeugniß, wie inneres und äußeres Geschehen dürfen und sollen nie getrennt werden. Statt des den Atheismus anbahnenden „Cogito, ergo sum“ des Cartesius ist also vielmehr zu sagen: Cogitor, ergo cogito, weil ja der Mensch nur als gedachtwerdend selber denkt, nur als hörend spricht, nur als gewollt will, als gewirkt selbst wirkt. „Weßwegen man unter Gesetzen des

Denkens, Willens und Thuns nichts anderes als das Gesetzt- oder Begriffensein des Menschen in einem denkenden, wollenden und wirkenden Wesen verstehen sollte, und man sich nur darüber wundern muß, wie so viele Theologen diese paulinische Fundamentallehre der Immanenz aller Dinge in Gott sich von der Philosophie (z. B. Spinoza) entreißen und, durch Entstellung derselben, gegen sich mißbrauchen lassen konnten."

Es ist unbestreitbar ein tiefsinniger und folgenreicher Gedanke, welcher den Angelpunkt der Baader'schen Erkenntnißtheorie bildet: daß alles unser Erkennen auf einem Apriori beruhe, welches nicht ein bloß subjektives und formales Prinzip sein kann, von welchem man ja nicht begriffe, wie es in der objektiven Welt Geltung haben könnte, sondern welches ein absolutes erkennendes und producirendes Prinzip, also die göttliche Vernunft sein muß. Daß hierin in der That die von Kant gesuchte, aber nicht befriedigend gefundene Lösung des Erkenntnißproblems liege, hat sich uns schon oben bei der Kritik Kant's ergeben (S. 150). Auch der weitere Satz Baader's, daß die göttliche Vernunft oder wirkende Wahrheit sich uns ebensowohl im inneren Zeugniß unserer Vernunft, dieses Mitwissens mit der göttlichen, wie in den äußeren Zeugnissen der Geschichte bezeuge und zu vernehmen gebe, und daß keine dieser beiden Quellen für sich allein abstrakt gelten dürfe, weil nur in ihrer Uebereinstimmung die wahre Begründung oder Autorität liege, ist als durchaus treffend anzuerkennen, es ist damit im Prinzip wenigstens ganz richtig sowohl der abstrakte, geschichtslose Subjektivismus, wie der abstrakte, vernunftlose Objektivismus oder Positivismus aufgehoben. Daß nun zu den geschichtlichen Wahrheitszeugnissen auch das religiöse Bewußtsein der christlichen Kirche mitgehöre und in religiöser Hinsicht sogar obenanstehe, wird ja freilich kein Besonnener leugnen; wenn aber Baader dieses christlich-religiöse Bewußtsein ohne Weiteres mit dem kirchlich formulirten Dogma identificirt und daher in diesem den „Fels im Meer" sieht, der — selbst unbewegt — die bestimmende, begründende und leitende Macht unseres Denkens sein soll, so können wir Protestanten ihm darin unmöglich folgen, sondern erkennen darin ganz einfach einen Rückfall vom Standpunkt der modernen Philosophie in die mittelalterliche Scholastik, deren Grundzug eben darin besteht, daß ihr Denken nur *innerhalb* des Dogmas sich frei be-

wegen durfte (was auch Baader verlangte), nicht aber auch demselben gegenüber eine selbstständige und kritisch freie Stellung zu nehmen wagte. Keine Frage, Baader war ein tiefer spekulativer Denker; allein er war auch und war sogar noch vorher ein gläubiger Katholik, und so geschah es begreiflich genug, daß sich ihm die spekulativen Gedanken unter der Hand in Substruktionen des kirchlichen Dogmas, dessen Wahrheit für ihn Glaubenspostulat war, verwandelten, ohne daß er sich der weiten Kluft, welche diese heterogenen Standpunkte scheidet, klar bewußt geworden wäre; begegnete doch dasselbe Quidproquo auch dem späteren Schelling und den orthodoxen Hegelianern, wie viel näher noch mochte es dem Katholiken Baader liegen! Dazu kommt noch, daß Baader sich den Sprung vom spekulativ-philosophischen auf den dogmatisch-mythologischen Standpunkt durch einen Gedanken vermittelt hat, der durch seine Mischung von Wahrheit und Irrthum wohl geeignet war (und immer wieder bei religiösen Denkern geeignet ist), das kritische Gewissen des Philosophen zu beschwichtigen, indem er den Irrthum und die Gewaltsamkeit jenes Sprunges verhüllte. Ausgehend von dem in seiner Allgemeinheit ja freilich unbestreitbaren Satz, daß das Erkennen vom sittlichen Willen nicht unabhängig sei, daß nur das reine Herz Gott zu schauen, der Gottlose auch nicht zur Erkenntniß der göttlichen Wahrheit zu kommen vermöge, folgerte Baader daraus, daß es mit unserer Erkenntniß seit dem Sündenfall nicht mehr res integra, unsere Vernunft vielmehr verrückt sei, so daß sie, um rein zu erkennen, durch höhere Hilfe, nehmlich eben durch das geoffenbarte Dogma, erst wieder zurechtgebracht, geheilt werden müsse, woraus dann natürlich folgt, daß wir nicht dem Dogma gegenüber, sondern nur in Unterwerfung unter dasselbe unsere Vernunft richtig zu brauchen vermögen. Es ist dieß jener alte circulus vitiosus, durch welchen sich die scholastische Theologie von jeher gegen die Angriffe des Denkens verwahrte, indem sie die Ueberverünftigkeit des Dogmas aus der Verderbtheit unserer Vernunft und diese aus jenem bewies.

Das auf dieser Erkenntnißtheorie beruhende System wird von Baader im engsten Anschluß an Jakob Böhme und St. Martin ausgeführt. In der Gotteslehre soll ebensosehr die Abstraktheit des gewöhnlichen, naturlosen Theismus wie die pantheistische Confundirung von Gott und Welt vermieden werden. Gegenüber den Deisten

dringt Baader auf die „Immanenz aller Dinge in Gott“ als eine christliche Fundamentallehre; aber eine Weltansicht, welche diese „All-in-Eins-Lehre“ zur Alleins-Lehre verkehrt, so daß Gott nicht der über Allen seiende Inbegriff, sondern nur der Collektivbegriff oder die Summe aller Geschöpfe wäre, erklärt er für irrational, weil nach solcher der Schöpfer als Centrum und die geschaffene Welt als Peripherie zwei Hälften einer Substanz ausmachten, welche gleich einem Centaur halb Gott und halb Geschöpf wäre, womit nebenbei auch das Selbstbewußtsein der intelligenten Kreatur Lügen gestraft würde. In diesen alten monströsen Irrthum sei übrigens Spinoza nur darum gefallen, weil er die dreifache Relation des Schöpfers zum Geschöpf, nehmlich die Extramundanität des ersteren, seine Intramundanität und seine Assistenz in Bezug auf letzteres oder das: Alles in Einem, Eines in Allem, Eines bei Allem nicht zusammenreimen konnte. Mit dieser gleichmäßigen Abweisung des abstrakten Theismus und abstrakten Monismus zu Gunsten eines wahrhaft „konkreten Monotheismus“ (welchen Ausdruck Schelling's er acceptirt) verräth Baader unleugbar eine tiefe Einsicht in die unabweislichen Forderungen einer die Gegensätze zur höheren Einheit versöhnenden spekulativen Weltansicht; aber in der Ausführung dieser richtigen Intention überspringt er die Schranken besonnenen Denkens und verirrt sich, wie Schelling, in mythologische Phantasieen.

Um Gott lebendig zu denken und doch sein Leben in keiner Weise mit dem der Welt zu vermengen, konstruirt er zunächst im engsten Anschluß an Böhme einen rein innergöttlichen „Selbsterzeugungsprozeß Gottes“: Der ungründliche Wille erzeugt im faßlichen Willen seinen Sohn und indem diesem descensus ein ascensus, dem Sichsuchen ein Sichfinden entspricht, kommt die Dualität zur Reunion im Geist. Dieser „Ternar“ erweitert sich aber auch hier, wie bei Böhme, zum Quaternar durch die Idea oder Weisheit, in welcher Gott sich selbst erscheint und mit sich vermittelt. Eine Viereinigkeit soll dieß aber doch nicht sein, da die Idea nicht eine Person, sondern nur der Spiegel des göttlichen Sichsehens ist. Indeß sind auch die andern drei an sich nicht eigentlich Personen, sondern werden dieß erst durch die ewige göttliche Natur, die Begierde nach Sein, dieses Prinzip der Selbheit oder Individuation, durch welches zunächst der immanente Prozeß der göttlichen Selbstformation zum emanenten

des Sichaussprechens oder Offenbarens, das esoterische Wort zum exoterischen wird, womit dann erst auch jedes der drei Momente zur wirklichen Person geboren wird, eine reale Geburt, zu welcher auch in Gott männliches und weibliches Prinzip, nehmlich die Imagination der Idea und die Begierde der Natur zusammenwirken. Obgleich man nun meinen sollte, daß mit dem „emanenten Prozeß", dem „exoterischen Offenbarwerden des Logos" bereits der Uebergang zum Weltprozeß gemacht sei, soll daran doch noch entfernt nicht gedacht werden dürfen, sondern wir sollen uns mit allen jenen Prozessen, Geburten und Aeußerungen noch immer rein auf göttlichem Boden befinden; nicht genug kann Baader einschärfen, daß mit dem innergöttlichen Lebensprozeß die Welt gar nichts zu schaffen habe, daß ihre Entstehung auch nicht durch innere Nothwendigkeit in Gott begründet sei, daß Gott durch kein Bedürfniß oder Mangel zur Schöpfung getrieben werde, diese daher auch nicht spekulativ erkannt, sondern nur als historisches Faktum gewußt werden könne. Nur soviel soll spekulativ zu erkennen sein, daß, wenn einmal Gott schaffen wollte, auch hierzu dieselben zwei Prinzipien, wie bei seinem Selbsterzeugungsprozeß zusammenwirken mußten: die Natur (Wille) als das Materialprinzip und die Weisheit (Intelligenz) als das Formalprinzip. — Dieser Gedanke, den Baader direkt von Böhme genommen (S. 20), übrigens auch mit Leibniz, Schelling und E. v. Hartmann gemein hat, ist der werthvolle Kern unter allen den gnostischen Hülsen seiner Theo- und Kosmogonie; es liegt hierin der entwicklungsfähige Keim zu einem Realidealismus, der den abstrakten Idealismus zu korrigiren bestimmt ist. Baader selbst hat die Wichtigkeit dieser Bestimmung oft betont; z. B.: „Es ist von großer Wichtigkeit, die actio vitalis als die zeugende, schaffende, bildende des Willens und Begehrens, zwar nicht getrennt, aber doch unterschieden vom Erkennen, anzuerkennen. Denn durch und aus dem Willen ist diese Welt gemacht worden und Alles hat seine Wiederfortpflanzung im Willen. Wille beginnt in Allem die organische Einigung wie Trennung. Der Bildungstrieb, die schaffende Macht ist nur im Willen und in der Begierde." Ebendasselbe hat zwar auch Schopenhauer gesagt; aber vor ihm hat Baader die Einsicht voraus, daß Wille ohne Weisheit, Kraft ohne Gedanke ebensowenig etwas zu Stande bringt, wie Intelligenz ohne Wille, Gedanke ohne Kraft.

Auch der Schöpfungsprozeß zerlegt sich nach Baader's Beschreibung in zwei verschiedene, den Momenten des Selbsterzeugungsprozesses Gottes analoge, Vorgänge: einen esoterischen (übermateriellen) und einen exoterischen (materiellen), zwischen welche beide als das Ausschlag gebende Moment der Abfall in der Geisterwelt mitteninne fällt. Mit letzterem beschäftigt sich Baader mit Vorliebe, fast könnte man ihn den Angelpunkt seines Systems nennen. Gott schuf nehmlich die intelligente Kreatur, Engel und Menschen, nicht als vollendet gute Wesen, sondern mit labiler Unschuld, die erst durch bestandene Versuchung befestigt, zum Zustand freier Kinder Gottes werden sollte. Nur die Möglichkeit des Bösen lag in ihrer Natur, in der Selbheit. Daß aber diese, statt im Grunde zu bleiben, zum Beweggrund erhoben, zur Selbstsucht, die über ihre Schranke sich hoffährtig erhebt, entzündet wurde, diese Verwirklichung des Bösen war keineswegs nothwendig, sondern war die Verkehrung des wahren gottgeordneten Verhältnisses der Kreatur zum Schöpfer. Aber nicht im Menschen nahm diese Verkehrung ihren Ursprung, er ist nicht Erfinder, sondern nur Nachahmer des Bösen, dessen Vater vielmehr Lucifer ist. Die aus Hoffahrt gegen Gott sich empörenden Engel sind aus ihrem ursprünglichen Ort im göttlichen Willen entrückt, darum aber doch nicht völlig autonom, nicht losgelassen von Gott, der sie vielmehr als zwingende Fessel durchwohnt, während er den gut gebliebenen Geistern als leitendes Gesetz innewohnt. Daß aber auch der Lügengeist wirkliche Macht (Baader sagt noch bestimmter: Persönlichkeit) ist, das beweist sein Wirken in der bösen Inspiration des Menschen, durch welchen er sich Eingang in die Welt verschaffen will. Der Mensch nun, der vermöge seiner Mittlerstellung zwischen intelligenter und nichtintelligenter Natur bestimmt gewesen wäre, letztere vor den Folgen von Lucifer's Fall zu schützen und im rechten Verhältniß zu Gott zu erhalten, ließ sich vom Lügengeist bethören und vergaffte sich in die unter ihm stehende Natur, wodurch auch in ihm die Natur d. h. der Selbstwille entzündet und zur herrschenden Macht wurde. Jetzt, da das Verderben so allgemein geworden war, wäre es um die Welt geschehen gewesen, hätte nicht Gott ihrem Sturze Einhalt gethan und sie über dem höllischen Abgrund schwebend erhalten durch Schaffung der Materie. Die Schöpfung der materiellen Welt im mosaischen Sechstagewerk ist also nach Baader

erst der zweite Akt, welchem die tragische Katastrophe der intelligenten Kreatur bereits vorausgegangen ist. Dem widerstreitet es nicht, daß schon vorher von „Natur“ die Rede war, denn Natur darf nach Baader keineswegs mit materiellem Dasein verwechselt werden; letzteres ist nicht das natürliche, sondern das in raumzeitliche Dimensionen auseinandergegangene, gleichsam in die Brüche gegangene Sein, das kein wahres (ewiges und überall seiendes) Sein mehr ist, sondern nur noch ein Werden und Da- (oder Dort-) sein. Während also Räumlichkeit und Zeitlichkeit und die damit gegebene Materialität ohne den Fall bloße Möglichkeit geblieben wäre, sind sie in Folge des Falles zur Wirklichkeit geworden. Aber darum ist doch nicht das Materielle als solches vom Uebel oder Grund des Bösen, vielmehr ist die Materie die Hülle, die den gefallenen Geist vor dem verzehrenden Feuer des göttlichen Zornes schützt, und das Material, in dessen Beherrschung der Mensch seine geistigen Kräfte übt, seine Wiederherstellung also vorbereitet.

Aus dem Fall des Menschen folgten tiefgehende Veränderungen seiner Natur und seines Verhältnisses zur äußern Natur. Ursprünglich androgyn geschaffen, wie Baader mit Böhme glaubt, theilte sich jetzt erst der Mensch in die Geschlechtsdifferenz, wodurch die thierische Seite seines Wesens die Oberhand gewann und das harmonische Verhältniß von Geist, Seele und Leib verstimmt und zerrüttet wurde, womit er auch dem Todesloos verfiel. Und mit der Herrschaft über sich selbst hat er auch die über die äußere Natur, die ursprünglich seinem magischen Willen unbedingt gehorchte, verloren, wofür er in der mechanischen Naturbeherrschung einen dürftigen Ersatz sucht. Bei all dem ist doch das göttliche Ebenbild, die Idea, auch im gefallenen Menschen verborgen geblieben und hat sich durch die Geschichte herab konservirt, bis es endlich in der Jungfrau wieder erweckt und in Jesu als das menschgewordene Gesetz des Guten verwirklicht wurde. Wie nun Adams Schuld sich in der Weise einer ansteckenden Krankheit auf das ganze Geschlecht als Erbschuld verbreitet hatte, ebenso wird Jesu reines Leben und sühnender Tod zur Erbgnade, welche sich dem Gläubigen, ähnlich der Kraftausströmung des Magnetiseurs auf die Somnambule, durch die Vehikel des Gebets und der Eucharistie mittheilt. Dabei geht es aber nicht ohne Herzbrechen ab, weil die selbstsüchtige Ichheit ertödtet werden muß, damit das gottergebene

Ich die Seligkeit erlange, welche dann als Zustand erreichter Bestimmung unauflöslich bleibt. Gleich falsch ist einerseits die lutherische Berufung auf das zugerechnete Verdienst Christi, wobei man den Arzt will ohne die bittere Arzenei; und andererseits die Kantische Moral des kategorischen Imperativ, welche ohne Heiland und ohne Heil, „eine wahre Moral für Teufel" ist, sofern sie den Menschen zum ewigen fruchtlosen Kampf wider die Natur d. h. zur ewigen Unseligkeit verdammt. Dagegen ruht die wahre Ethik auf der Erkenntniß, daß Gott, der uns das Gesetz giebt, es auch in uns erfüllt; wie die wahre Logik darauf beruht, daß wir durch Theilhaben am göttlichen Logos die Wahrheit erkennen.

Bedenken wir nun, daß eben diese Begründung von Sittlichkeit und religiöser Erkenntniß auf das Zeugniß und den Trieb des heiligen Geistes im Herzen der Frommen der Grundgedanke der protestantischen Lehre ist, welche ja eben durch die Begründung der Gewissen in Gott die Befreiung von der Menschensatzung, von der Autorität der Kirche und Tradition errungen hat: so sollte man meinen, Baader müßte von seinem philosophischen Standpunkt aus das gute Recht des Protestantismus anerkennen und mit demselben sympathisiren. Dieß war aber so wenig der Fall, daß er vielmehr die Reformation einfach für eine Rebellion gegen die göttliche Autorität und für den Ursprung aller neueren politischen Revolutionen erklärte. Die Reformatoren selber freilich seien sich, indem sie die Kirche nur verbessern wollten, der antikirchlichen Tragweite ihres Thuns nicht klar bewußt gewesen; revolutionär aber sei dasselbe insofern gewesen, als es nicht vom Begründenden (der Autorität) ausgegangen, sondern sich gegen dasselbe, als ob es ein Hemmendes wäre, gewendet und erhoben habe. Revolutionistisch sei überhaupt jede Funktion des Erkennens, welche sich gegen das Glauben wende, wie ja schon Anselm gelehrt habe, daß man erst glauben müsse, um zu erkennen. Statt die Gegensätze von bürgerlicher und kirchlicher Gesellschaft und von Tradition und Wissenschaft, welche das Problem der Reformationszeit bildeten, richtig zu lösen, habe man sie radikal beizulegen gemeint, indem man sie zu einem radikalen Widerspruch oder Bruch verwandelte. Die Folge sei gewesen, daß jetzt der Staat die Kirche unterdrückt habe, wie vorher die Kirche den Staat, und daß im Protestantismus die Wissenschaft gottlos (rationalistisch) und na-

turalistisch) und der Glaube gedankenlos und wissensscheu (im Pietismus) geworden, überhaupt also der eigentliche ältere Protestantismus gar nicht mehr inter vivos sei. Es gelte daher, den im 16. Jahrhundert nur prolongirten Wechsel jetzt einzulösen, die Tradition mit der Wissenschaft, die Naturwissenschaft mit der Theologie, den Staat mit der Kirche zu versöhnen, vor Allem aber die Ueberzeugung zu erwecken, daß alles, was der Tradition seit dem ersten gegen sie eingelegten Protest (Protestantismus) unter dem Namen der Philosophie entgegentrat und tritt, nicht eine solche, sondern eine Unphilosophie war und ist, und daß nur dasjenige philosophische Erkennen wahrhaft frei zu heißen verdient, welches wahrhaft begründet ist (auf Autorität ruhend), weil ja doch die Vernunft ohne eine sie befreiende Begründung im Wahn befangen bleibt oder in der Grundlosigkeit des Zweifels versinkt.

Also an der Stelle der protestantischen Wissenschaft, welche bloße Unphilosophie war und ist, eine auf die Autorität der katholischen Tradition begründete „freie" Philosophie — das soll nach Baader das Heilmittel für die Schäden der Zeit sein! Solche Rede, auf welche inzwischen die Geschichte selbst durch Encyklika, Syllabus und Infallibilitätsdogma die Antwort ertheilt hat, bedarf unserer Widerlegung nicht mehr. Sie beweist uns nur, wie schwer es sogar einem tiefsinnigen Denker wird, sich vom Banne des katholischen Autoritätsglaubens loszumachen und wie viel also die Wissenschaft der Reformation zu danken hat, welche sie von jenem Banne losgemacht hat!

---

5. Karl Christian Friedrich Krause*).

Während Schleiermacher die Religion nur von der subjektiven Seite als fromme Gefühlsbestimmtheit auffaßte, Schelling hingegen in seiner früheren Identitätsphilosophie das Subjekt ganz im absoluten

*) Von seinen Schriften gehören hierher außer der (nur Polemik gegen Bouterweck und Schleiermacher enthaltenden) Religionsphilosophie besonders die Vorlesungen über das System der Philosophie (1828) und über die Grundwahrheiten der Wissenschaft (1829), die Sittenlehre (1811) und die Philosophie der Geschichte (1843, herausgegeben von H. v. Leonhardi).

Objekt aufgehen ließ und später in dem Bestreben, diese Einseitigkeit zu verbessern, in mythologisirende Gedankengänge sich verlor, über welche auch Baader sich nie erhoben hat: so ist Krause zwar von Schelling's Identitätsphilosophie ausgegangen, hat aber frühe schon (gleichzeitig mit Hegel) die Nothwendigkeit erkannt, den Absolutismus mit dem Fichte'schen Subjektivismus zu einem System des „absoluten Synthetismus oder Harmonismus oder Panentheismus" zu verbinden, in welchem die Einseitigkeiten des Pantheismus und des gefühlsgläubigen Theismus gleichsehr überwunden und Natur und Ich als die in, durch und unter dem unendlichen Wesen bestehenden Theilwesen erkannt werden sollten. Großartig angelegt und in strenger, theilweise fast zu künstlicher Methode durchgeführt, ist Krause's Philosophie sicher eine der bedeutendsten Erscheinungen in der Geschichte der Philosophie, deren noch immer übliche allzu geringe Beachtung durch die Schwierigkeit ihrer sonderbaren, auf kapricirtem Purismus beruhenden Sprachweise*) zwar erklärt, doch nicht ganz entschuldigt ist. Finden wir in Schleiermacher's romantischer Gefühlsfrömmigkeit den Ausläufer der mystisch-pietistischen Richtung des Protestantismus, in Baader's polemischer Glaubenstheosophie die wieder auflebende Scholastik, in Schelling's Naturphilosophie den Pantheismus Jordano Bruno's mehr noch als Spinoza's, so liegt Krause's System des absoluten Harmonismus in der Fortsetzung der Linie, welche durch die Namen Shaftesbury, Leibniz und Herder markirt wird. Mit den Genannten theilt Krause insbesondere auch die religiöse Grundstimmung des absoluten Optimismus, der um so liebens- und achtungswürdiger erscheint, wenn man bedenkt, daß er unter dem Drucke der kümmerlichsten Lebensverhältnisse und steter unverdienter Zurücksetzung (er blieb zeitlebens Privatdocent oder Privatgelehrter) der unermüdliche Apostel dieser harmonisch heiteren Weltanschauung gewesen ist. Freilich lag eben auch in diesem absoluten Harmonismus, dem es an der Schärfe der Negativität fehlte, welcher die Gegensätze nicht in ihrer vollen Tiefe erfaßte und daher namentlich auch auf religiös-sittlichem Gebiet nicht den ganzen Ernst von Sünde

*) Ich habe in der hier folgenden Darstellung diese Sprachweise zum Theil, mit Ausscheidung des gar zu Unverständlichen, verbis ipsissimis wiedergegeben, woraus der Leser auch die von der Regel abweichende Schreibart mancher Wörter in diesem Abschnitt erklären mag.

und Erlösung begriff — es lag hierin Krause's Schwäche, wie im Gegentheil davon Hegel's Stärke. Wie im Anfang der deutschen Philosophie Leibniz zu Jakob Böhme sich verhielt, so verhält sich auf ihrem Höhepunkt im ersten Drittel unseres Jahrhunderts Krause zu Hegel, und dasselbe Verhältniß stellt sich auf der Höhe unserer Poesie dar in Goethe und Schiller: die Einen schauen die Idee harmonischen Seins in ewiger Vollendung, die Anderen in ewigem Werden durch stete Ueberwindung stets neu hervorbrechender Gegensätze; dort die heitere Ruhe der Idylle und das Gleichmaß des sanft hinfließenden Epos, hier die durch Gegensätze sich entwickelnde Bewegung des Dramas, die Spannung der gewaltigen Conflikte und die Erschütterung der tragischen Katastrophen. Und gehören nicht in Wahrheit beide Seiten unzertrennlich zusammen? Ist ihre gegenseitige Ergänzung nicht schon gefordert durch die christliche Grundidee des Reiches Gottes, in welcher die frohe Botschaft erfüllten Heils immer zusammen ist mit der ernsten Forderung unendlich fortgehenden Heils- und Heiligungsstrebens? —

Wie Schelling von der intellektualen Anschauung des Absoluten ausgegangen war, so soll auch nach Krause die „Wesenschauung" oder die Erkenntniß Gottes als des allumfassenden unendlichen Wesens das nicht weiter beweisbare, in sich schlechthin gewisse und alle andere Gewißheit begründende Prinzip alles Wissens sein. Aber während nach Schelling die intellektuale Anschauung ganz unvermittelt, „wie aus der Pistole geschossen", vorausgesetzt und postulirt wurde, so erkennt Krause die Nothwendigkeit, jenes Prinzip für den denkenden Geist zu vermitteln, ihn durch methodische Analyse seines Bewußtseins dahin zu führen, daß er die Wesensschauung zu vollziehen vermag. Er stellt daher dem deduktiven Theil seiner Philosophie, worin aus dem Urwissen oder der Wesenschauung das besondere Wissen abgeleitet wird, den analytischen Theil voraus, welcher zu jener Grunderkenntniß durch Analyse des Bewußtseins hinleitet. So nimmt also Krause ganz im Sinne des Kriticismus seinen nächsten Ausgangspunkt in der Selbstschauung des Ich, als dem allein unmittelbar Gewissen, in welchem über die Realität der Vorstellung darum kein Zweifel möglich ist, weil Erkennendes und Erkanntes hier unmittelbar dasselbe ist. Diese Selbstschauung des Ich ist auch.

nicht, wie Fichte meinte, bedingt durch die Vorstellung eines Andern, eines Nicht-ich, sondern sie ist in sich selbst klar und evident und bildet vielmehr ihrerseits die Voraussetzung für die klare Vorstellung alles Andern. Das Ich erkennt sich nun zunächst als das eine selbe und ganze Wesen, welches in seiner einen Ganzheit eine Vielheit von besonderen Bestimmungen in sich begreift und in seiner Selbstständigkeit der bestehende Grund der fortgehenden Veränderungen seiner Zustände ist. Aber indem es sich als Ganzes weiß im Verhältniß seiner Theilbestimmtheiten, weiß es sich doch nicht als alleiniges Ganzes oder als das ganze Wesenliche, was ist, sondern es weiß andere gleichartige Ich oder Vernunftwesen und gleichartige Leiber oder Naturwesen außer sich, sich selbst also als begrenzt, als endlichen Theil, womit schon die Ahnung eines alle diese Theilganzen umfassenden absoluten Ganzen gegeben ist. Ebenso weiß sich das Ich zwar als selbstständigen Grund seiner veränderlichen Zustände, aber keineswegs weiß es sich als Grund seines Selbstseins und Sichselbstschauens, sondern es weiß sein Sein und Grundsein selber wieder begründet in einem Anderen und Höheren, womit wiederum die Ahnung eines alle bedingten Selbwesen begründenden absolut unbedingten Selbst gegeben ist. Und da nun der Grund von Etwas das Ganzwesenliche ist, worin dieses Etwas als Theilwesenliches und durchs Ganze Bestimmtes ist, so muß der allbedingende Grund eins sein mit dem allumfassenden Ganzen d. h. es muß Gott sein oder „Wesen" schlechthin, in welchem und durch welches Alles ist, was ist. Ebendarauf führt die Selbstschauung des Ich auch von der Seite aus: Ich weiß mich theils als Geist oder Vernunftwesen, theils als Leib oder Naturwesen, in beider Hinsicht endlich, d. h. als Theilwesen der ganzen Vernunft und der ganzen Natur. Nun sind Vernunft und Natur zwar unendlich gegenüber den unter ihnen befaßten Theilwesen, aber doch im Verhältniß zu einander begrenzt; zugleich stehen sie aber auch im Menschen im Verein der Wechselwirkung und Wechselbestimmung. Wo nun zwischen zwei begrenzten Wesen ein solches Verhältniß besteht, da sind wir gezwungen, an ein Höheres zu denken, in welchem diese beiden sich Wechselbestimmenden und ihr Wechselbestimmen selbst als Theilwesenliches begründet und durch das ganze Wesen bestimmt sind. Sonach können wir die Wechselwirkung von Geist und Natur, die wir in unserer Selbstschauung als gegeben

vorfinden, nicht anders denken als so, daß wir sie beide und ihre in uns bestehende Wechselwirkung begründet denken in einem Höheren, welches die ganze Vernunft und die ganze Natur als seine Theilwesen in sich schließt, welches also „Wesen" schlechthin oder Gott ist.

Indem wir also von der Selbstschauung des Ich zur Wesenschauung oder dem Gedanken Gottes kommen, verhält es sich nicht etwa so, als ob die Sachgültigkeit, die Realität des letzteren in ersterem begründet wäre. Vielmehr erweist sich jetzt das, was für die denkende Betrachtung freilich das Erste, der Ausgangspunkt gewesen, als das in Wirklichkeit Letzte, weil das Ich nach seinem Sein und Bewußtsein, nach seinem Denken überhaupt und seinem Denken Gottes insbesondere als durchaus in Gott begründet erkannt wird. „Indem wir uns dieses Gedankens: Wesen oder Gott bewußt sind, so sind wir uns zugleich dessen bewußt, daß dieser Gedanke, auch als unser Gedanke, nicht von uns selbst, noch auch durch irgend ein anderes endliches Wesen begründet und verursacht sein kann, sondern daß die Möglichkeit und die Wirklichkeit dieses unseres Gedankens selbst nur gedacht werden kann als begründet durch den Inhalt dieses Gedankens, durch Wesen oder Gott selbst." Die Meinung Vieler, der Gedanke Gottes stehe an Sicherheit seiner realen Wahrheit anderen Gedanken nach oder entziehe sich gar überhaupt allem Wissen, ist nach Krause so weit gefehlt, daß vielmehr ganz im Gegentheil zu behaupten ist: der Gedanke Gottes ist der bleibende Grund und die alleinige Garantie für die Wahrheit aller unserer bestimmten Gedanken und auch des allgemeinen Gedankens: Grund und Ursache, denn auch der Satz des Grundes kann nur Geltung haben, wenn er begründet ist in einem unbedingten allbedingenden Grund. Alle Gewißheit jedes Wissens ruht also auf dem Sein Gottes, daher die höchste Betheuerung: „so wahr Gott ist!"

Es ist daher für alle Wissenschaft von grundlegender Wichtigkeit, daß der Grundgedanke Wesens oder Gottes richtig gedacht werde. Zunächst haben wir nach Krause unter Gott das eine selbe und ganze oder unbedingte und unendliche Wesen zu verstehen, außer welchem nichts ist, welches alles Endliche in, unter und durch sich ist. Dieß ist das Wahrheitsmoment des Pantheismus, dessen Anerkennung eine erstwesenliche Grundlage sowohl der Religionswissenschaft als der Religiosität selbst ist, denn die entgegengesetzte An-

nahme, daß irgend etwas außer Gott in sich selbst bestehe, mit sich selbst anfange, würde ebenso sehr dem einen Gedanken des Absoluten wie dem religiösen Grundgefühl widersprechen, wornach das endliche Vernunftwesen sich dessen inne ist, daß es selbst und alles andere Endliche nicht in und durch sich, sondern nur in, unter und durch Gott besteht; es wäre jene Annahme auch so wenig christlich, daß sie vielmehr der Grundirrthum des Heidenthums, die Vergötzung des Endlichen ist, während das Christenthum lehrt, daß wir in Gott leben, weben und sind. Aber mit diesem wahren Satz, daß alles Endliche in, unter und durch Gott sei, darf keineswegs der andere verwechselt werden, daß das Endliche selber Gott oder daß Gott die Welt sei. Dieß ist vielmehr der Irrthum des Pantheismus, gegen welchen sich das religiöse Bewußtsein mit Recht sträubt, welcher aber auch dem tieferen Denken als eine irrige Folgerung aus dem oberflächlich verstandenen Begriff des Absoluten sich erweist. Nach dem reinen Absolutismus, welcher zugleich als der reine (absolute) Theismus gelten kann, ist Gott zwar freilich erstwesenlich das eine ganze Wesen, welches alles Endliche in sich begreift, aber sofern er dasselbe in sich hat als ein durch Gott begründetes Nichtgöttliches, so unterscheidet er sich als das unbedingte Urwesen von dem endlichen und bedingten Theilwesen, welches eben als solches unter und außer Gott-als-Urwesen ist, obgleich nicht außer, sondern in und an Gott als dem Einen selben und ganzen Wesen. Der echte Absolutismus, den man auch als „Panentheismus“ bezeichnen könnte, verbindet also nach Krause die relative Wahrheit des Pantheismus, daß alles Endliche in Gott ist, mit der Wahrheit des Theismus: daß Gott als Urwesen vor und über allen endlichen bestimmten Wesen und Wesenheiten an sich und für sich ist; daß daher in keiner Hinsicht diese endlichen Wesen, weder einige noch alle zusammen, also auch nicht die ganze Welt, Gott selbst oder mit Gott einerlei sind, wohl aber daß sie, jedes nach seiner Art und Stufe, Gott ähnlich sind; endlich daß Gott als eines selbes und ganzes Wesen für sich selbst ist in unendlichem, unbedingtem Selbstinnesein oder Erkennen, Empfinden, Wollen und Wirken, in Einem selbstbewußtem Leben, als das eine, unbedingte und unendliche Vernunftwesen, das man insofern auch „Person“ nennen kann, obgleich Krause diesen Ausdruck, welchem im gemeinen Sprachgebrauch etwas Unedles anhafte, in der

Wissenschaftsprache nicht anwenden will*). Diese Unterscheidung zwischen Gott als ganzem Wesen, welches die Welt in, unter und durch sich ist, und Gott als Urwesen, welches über und außer der Welt ist, erklärt Krause für eine theilweise neue Einsicht, welche die wissenschaftliche Möglichkeit enthalte, die Lehren der sich entgegenstehenden philosophischen Systeme von dem Verhältniß Gottes zur Welt in der Einen und ganzen Wahrheit der Wesenschauung zu vereinigen, das Wahre in ihnen auszuscheiden und anzuerkennen, und das Einseitige und Irrige zu vermeiden.

Gott als das eine selbe und ganze Wesen ist auf sich selbst bezogen, seiner Selbheit inne, d. h. er erkennt sich selbst; er befaßt sich aber auch in seiner Ganzheit, d. h. empfindet sich selbst, ist also der selbstbewußte selige Gott. Und diese Eigenschaften sind nicht nach menschlicher Weise von unten heraufwärts Gott beigelegt, sondern unmittelbar wird aus den Grundwesenheiten Gottes, der Selbheit und Ganzheit, sein Sichwissen und Sichfühlen erkannt. Dieß ist aber nur erst die Form seiner Wesenheit; was ist nun ihr Inhalt? Es ist das Ganze des bestimmten Seins, wie es sich uns in der Selbstschauung als Natur und Vernunft und Verein beider oder Menschheit darstellt. Diese obersten Weltwesen sind, da sie ja in Gott enthalten sind, Gottes Wesenheit selbst im inneren Unterschied der Gegenheit, in der inneren Entgegensetzung betrachtet. Nun ist Gottes Wesenheit Selbheit und Ganzheit, also sind die obersten Weltwesen sich nach diesen Grundwesenheiten Gottes entgegengesetzt. Das Geistwesen entspricht dem Moment der Selbheit Gottes, denn jeder Geist lebt selbständig, frei für sich, ist selbst der Grund seiner Gedanken, Gefühle und Willenshandlungen. Das Leibwesen oder die Natur entspricht dem Moment der Ganzheit Gottes, denn die Natur zeigt sich in Raum und Zeit und Kraft als Ein stetiges, ununterbrochenes Ganze, in welchem alles Besondere gehalten und gebunden ist durch den gesetzmäßigen Zusammenhang der Gesammtheit. Die Menschheit endlich, als Vereinwesen von Geist und Natur, entspricht der Vereinigung von Selbheit und Ganzheit, von Freiheit und Nothwendigkeit in Gott, ist also das vollständige gottähnliche Wesen oder Abbild des ganzen göttlichen Wesens, der Art nach

*) Religionsphilosophie I, 490. System der Philosophie 383.

ihm gleich und nur der Größe nach, als endlich, vom unendlichen Wesen verschieden, also ihm ähnlich. — Die Verwandtschaft dieser Gedanken mit der früheren Schelling'schen Identitätsphilosophie, welche das Absolute als Einheit des Idealen und Realen, der Vernunft und Natur, Freiheit und Nothwendigkeit faßte, fällt in die Augen; aber nicht zu übersehen ist der Unterschied, daß dort die Einheit nur das neutrale Dritte, die Indifferenz des Gegensatzes war, nicht ein Höheres über ihm, nicht ein fürsichseiendes selbstbewußtes Vernunftwesen, das von den endlichen Wesen ebenso verschieden, wie mit ihnen im Verein ist; indem Krause den Begriff des Absoluten zu dieser Bestimmtheit entwickelte, hat er ähnlich, wie Hegel, die Substanz zum Subjekt, das absolute Sein zum absoluten Geist erhoben. Freilich wäre dann als Consequenz davon zu erwarten, daß auch in der Welt Natur und Geist nicht mehr einander als gleichwerthige Glieder nebengeordnet sein sollten, wie Krause noch mit der Identitätsphilosophie lehrte, sondern daß die Natur das vom Geist für den Geist Gesetzte, also Mittel für dessen Zwecke und ihm untergeordnet wäre, wie Hegel folgerichtiger lehrte. Steht Krause hierin hinter Hegel zurück und der altschellingischen Identitätsphilosophie noch näher, so hat er andererseits vor jenem den Vorzug, das begründende Urwesen von dem begründeten Vereinwesen oder den schöpferischen Urgeist vom geschöpflichen Menschengeist bestimmter und unzweideutiger als jener unterschieden zu haben. Berührt er sich hierin näher mit der spätschellingischen und Baader'schen Spekulation, so hat er doch wieder vor dieser die ungleich größere Besonnenheit und methodische Zucht des Denkens voraus.

Aus dem beschriebenen Verhältniß Gottes zur Welt entwickelt nun Krause weiterhin die Idee des Lebens, wie es sowohl das Urleben Gottes-als-Urwesens, als auch das gottähnliche Leben der Weltwesen Natur, Vernunft und Menschheit, als endlich das diese alle umfassende Vereinleben Gottes und der Weltwesen oder das „Orleben" Gottes-als-Wesens ist. Sofern die endlichen Weltwesen in Gott sind, haben sie auch an seiner Unendlichkeit Theil, sind also eine unendliche Endlichkeit und eine endliche Unendlichkeit. Dieser Widerspruch löst sich darin auf, daß Natur und Vernunft in sich unendlich viele vollendet bestimmte, eigenlebliche oder individuelle Wesen sind, welche als Einzelwesen der Natur oder als Leiber in der

Einheit unter sich und mit der Natur selbst verbunden, und als Einzelwesen der Vernunft oder als Geister in der Einheit der Vernunft mit einander und mit der Vernunft selbst vereint sind. Da nun Vernunft und Natur in Gott wesenlich vereint sind, so folgt, daß auch die beiden entgegengesetzten Reihen endlicher Individuen, welche sie in sich sind und enthalten, unter sich durchgängig vereint sind, daß also jeder individuelle Geist wesenlich vereint ist mit einem individuellen Leib als Mensch; aus der Vereinigung von Vernunft und Natur in Gott ergibt sich somit die Idee der Einen unendlichen Menschheit in der Welt, von welcher die auf der Erde nur ein kleiner Bruchtheil ist. Nun ist aber auch jedes einzelne Selbwesen, so gewiß es in Gott ist, eine unendliche Endlichkeit, d. h. es hat unendlich viele vollendet endliche Zustände, in welchen allen es auf eigenthümliche Weise ganz bestimmt ist, welche Zustände zwar als jedesmal eigenthümlich bestimmte einander ausschließen, eben darum aber, weil sie nicht zugleich sein können und doch zu derselben Wesenheit desselben Selbwesens gehören, als stetige Reihe nach einander sein müssen. Diese stetige Folge von Zuständen an einem und demselben bestehenden Wesen ist das Werden, dessen Form die Zeit ist. Die ganze Wesenheit des individuellen Selbwesens entfaltet sich nur in der ganzen Reihe der wechselnden Erscheinungen seines zeitlichen Werdens, die Wesen selbst aber, die in der Zeit sich ändern, sind vor und über ihrem Werden in der Zeit, sie selbst entstehen und vergehen nicht, sondern nur die Bestimmtheit ihrer Zustände entsteht und vergeht. Ebenso, wie die sich ändernden Wesen, ist auch das Sichändern oder Werden selber ungeworden und unaufhörlich, die Zeit also die ewige Form des unendlichen Werdens aller endlichen Wesen, worin sie ihren ewigen Begriff entfalten. Der Inhalt aber alles Werdens in der Einen unendlichen Zeit ist die Wesenheit Gottes selbst, sofern sie sich in allen endlichen Wesen offenbart. Da nun die göttliche Wesenheit ganz eine und dieselbe, immer gleiche ist, so folgt, daß auch in jedem Moment der Zeit der jeweilig bestimmte Zustand aller Wesen in Gott eine eigenthümliche, vollwesenliche Darstellung ist der ganzen Wesenheit Gottes, daß also jeder Moment des Einen unendlichen Werdens einmal nur und einzig ist, an sich selbst von unbedingtem Gehalt und Werth, und nicht etwa nur um eines Künftigen willen, für welches er bloß vorbereitendes Mittel wäre. Für die praktische

Lebensansicht ergibt sich aus dieser Einsicht die Widerlegung des Irrthums, als ob die Jugend der Individuen oder der Völker oder der Menschheit nur Werth hätte als Mittel der Vorbereitung des Alters, oder gar als ob das ganze Erdenleben nur eine Vorübung in düsterem Jammerthal auf etwas Zukünftiges wäre. Diesem beschränkten und praktisch nachtheiligen Vorurtheil entgeht, wer erkennt, daß jede Zeit auf allein eigene Weise voll ist von göttlicher Wesenheit.

Sofern die göttliche Wesenheit in jedem Zeitmoment auf gleichvollwesenliche Weise geoffenbart wird, bleibt Gott sich immer gleich und kann von ihm nicht gesagt werden, daß er zeitlich oder in der Zeit sei. Sofern aber Gott der ewige und zeitliche Grund alles Werdens in der unendlichen Zeit ist, also seine eigene Wesenheit in unendlicher Bestimmtheit stets ändernder Zustände in der Zeit selbst gestaltet, so ist von ihm ein inneres Werden oder Leben auszusagen. Und zwar ist Gott das Leben in dem doppelten Sinn, daß er als Urwesen sein eigenes Urleben im Gegensatz des Weltlebens hat, als das eine ganze Wesen aber auch das Allleben der Welt in und unter sich befaßt als den Gliedbau (Organismus) des Selbstlebens aller endlichen Wesen. Denn auch jedem endlichen selbstinnigen Wesen kommt eine untergeordnete Selbständigkeit und Freiheit zu, sofern es der nächste selbwesenliche Grund seiner ganzen stetigen Selbstgestaltung in der Zeit ist; aber wie die endlichen Wesen ihrer ganzen Wesenheit nach enthalten sind in Gott, so ist auch ihr endliches Grundsein ihres Eigenlebens oder ihre Selbständigkeit selber enthalten und begründet in dem unbedingten Grund des Einen Lebens Gottes, und zwar so, daß alle Glieder dieses Einen göttlichen Lebens sich wechselseitig fordern und bestimmen, daß also jedes ebensowohl durch die andern organisch bedingt ist, wie alle zusammen durch das Eine Urleben Gottes-als-Urwesens.

Das Wesenliche, sofern es im Leben dargestellt wird, ist das Gute, und sofern es das in der Zeit gebildete Bleibende ist, das Gut. Da nun die göttliche Wesenheit der Inhalt des göttlichen Lebens ist, der in der unendlichen Zeit in unendlicher Bestimmtheit dargebildet wird, so folgt, daß die göttliche Wesenheit das Eine Gute und das Eine Gut, Gott also im Verhältniß zu allem Endlichen das unbedingte, unendliche oder höchste Gut ist. Und sofern die

Eigenschaft eines Wesens, das Gute durch sich selbst in der Zeit darzustellen, Güte heißt, so ist Gott auch die unendliche unbedingte Güte. Ebenso besteht die Güte jedes endlichen Wesens darin, daß es seine gottähnliche Wesenheit selbst in der Zeit wirklich gestaltet, als endliches Gut in endlichem Leben, wie Gott das unendliche Gut in unendlichem Leben gestaltet. Das Gute als das Alleinwesenliche in der Zeit ist das Nothwendige, welches das Mögliche als das, was noch werden soll, und das Wirkliche als das, was in der Zeit in individuell bestimmter Gestalt daseiend ist, unter sich begreift. Das der ganzen Reihe des Werdens Gemeinsame oder das Gesetz des Lebens ist sonach: daß das Eine Gute, welches im Leben wirklich werden soll, in jedem Zeitmoment auf allein eigenthümliche Weise wirklich werde. Und sofern dieses Gute durch die eigene Thätigkeit vernünftiger Wesen erwirkt werden soll, ist es der Zweck oder die Bestimmung des Lebens. Gott mithin, als das Eine Gute, ist sich selbst der Eine Lebenzweck, und für jedes endliche Vernunftwesen ist es sein eigener Lebenzweck, daß es seine Wesenheit eigenleblich bestimmt darbilde in der unendlichen Zeit, und zwar lediglich darum, weil auch seine Wesenheit ein untergeordneter endlicher Theil ist der Wesenheit Gottes, sonach auch sein Lebenzweck ein Theil des Lebenzwecks Gottes und sein Gut ein Theil des Einen Gutes Gottes, weil Gott auch für jedes endliche Vernunftwesen das Eine unbedingte, unendliche höchste Gut ist.

Aus diesen Bestimmungen über das Leben Gottes und der Welt leitet nun Krause eine Reihe weiterer Aussagen über die göttliche Wesenheit ab. Indem Gott seiner selbst als lebenden Wesens erkennend und empfindend inne ist, schaut und empfindet er allwissend das ganze Leben in der ganzen unendlichen Zeit, Vergangenheit und Zukunft, bis in die letzten Theile der eigenleblichen Bestimmtheit und in allen zeitlichen Beziehungen jedes Einzelnen zu Allem und zu seinem unendlichen Lebenzweck. Aber er weiß und empfindet alles Zeitlich-Endliche auf unendliche göttliche Weise, nicht durch Lust und Schmerz, Unwissenheit und Sehnen beschränkt, sondern so, daß er es aufnimmt in die Seligkeit seines unendlichen Gemüths. Auch das Erkennen und Fühlen des endlichen Vernunftwesens ist nur vollwesenlich, d. h. wahr und selig, soweit dasselbe sich in Einheit mit dem Leben Gottes weiß und fühlt. — Da ferner Gott sich selbst zur

Darstellung seiner Wesenheit in der unendlichen Zeit bestimmt, so kommt ihm Freiheit zu, als die Form der Verwirklichung seines Lebenzweckes nach dem eigenen Gesetz, die somit in keinem Gegensatz steht zum Nothwendigen. Von Gottes unbedingter Freiheit ist die bedingte Freiheit der endlichen Vernunftwesen insofern gänzlich abhängig, als sie nicht bloß nach ihrem Bestehen ewig und unaufhebbar in der göttlichen Ursächlichkeit begründet ist, sondern auch in jedem Moment ihres Wirkens von Gott seinem Lebenzweck gemäß durchgängig geleitet und bestimmt wird. — Als die unendliche zeitliche Ursache des Lebens oder als die Thätigkeit der zeitlichen Verwirklichung seines unendlichen Vermögens ist Gott die Eine unendliche unbedingte Kraft und Macht, welche, sofern sie alle endliche Kraft in sich enthält, Allmacht (oder „Ormacht") ist, sofern sie aber zu dieser wie das Begründende zum Begründeten sich verhält, Urmacht heißt. Sofern Gott auch die Bestimmtheit und Richtung seiner Thätigkeit und Kraft selbst verursacht, ist er Wille, und zwar, da er sich selbst bestimmt, seine Thätigkeit auf die Verwirklichung des Einen ganzen Guten zu richten, so ist er Wille des Guten oder heiliger Wille. Und wie der Wille Gottes als allgemeiner (oder „Orwille") das Eine selbe ganze Gute umfaßt, so ist er zugleich in jedem Augenblick als zeitlich bestimmter oder individueller Wille auf das eigenlebliche Gute oder darauf gerichtet, daß das Eine Leben in jedem Moment eine eigenthümliche und einzige vollwesenliche Darbildung der göttlichen Wesenheit sei. Somit ist sein Wille in jeder Zeit ein weiser, seliger und heiliger Rathschluß. — Sofern nun in dieser unendlichen Mannigfaltigkeit des Eigenleblichen jederzeit doch nur die selbe ganze Wesenheit Gottes harmonisch dargebildet wird, so erscheint das ganze Leben der unendlichen Geschichte als ein göttliches Kunstwerk von vollendeter Schönheit; insofern ist also auch die Lebensschönheit eine Grundwesenheit Gottes, im engsten Verband mit dem Guten und der Güte; Schönheit und Güte sind dasselbe Göttliche nur in verschiedener Weise der Erscheinung. — Ebenso, wie das sittlich Gute und das Schöne, gehört auch das Recht zu den Grundwesenheiten Gottes, denn es ist das Ganze der von der Freiheit abhängigen Bedingungen, unter welchen die endlichen Vernunftwesen im Vereinleben mit einander und mit Gott als Urwesen ihre göttliche Lebensbestimmung zeitlich zu erreichen vermögen. Als Be-

dingniß der Herstellung des Guten im Leben ist das Recht selber ein grundwesenlicher Theil des Guten und seine Verwirklichung also ein Zweck des göttlichen Willens, der eben insofern, weil er der Grund ist aller Vollbringung des Rechts in der Welt, der urgerechte und allgerechte ist. Daraus folgt aber auch, daß, so gewiß Gott sich selbst gleich ist, so gewiß das Rechte niemals im Widerspruch stehen kann mit dem Wahren, Guten und Schönen. — Endlich hat auch die Religion, die höchste unter allen diesen besonderen Lebensbestimmungen, ihre Grundlage in der Wesenheit Gottes. Da das Eine ganze Leben Gottes sich organisch gliedert als Urleben Gottes-als-Urwesens und gottähnliches Leben der endlichen Vernunftwesen, und diese beiden Unterschiedenen zugleich in dem Gliedbau des Ganzen im innigsten Verein mit einander stehen, so ist Gott in seinem Selbstbewußtsein sich zugleich seines Vereinlebens mit den gottähnlichen Vernunftwesen inne und weiß auch sie als ihrerseits dieses ihres Vereinlebens mit ihm im Erkennen und Fühlen inneseiende Wesen, und dieses wechselseitige Verhältniß des „Wesenvereinlebens" nimmt Gott als wesenlichen Theil seiner Seligkeit ins Gemüth auf, es ist ihm ein Theil des Einen Guten, auf welches sein heiliger Lebentrieb gerichtet ist. Da nun der auf Vereinigung des Lebens gerichtete Lebentrieb Liebe ist, so ist Gott als Grund des Vereinlebens Aller mit ihm und mit einander die Eine unendliche unbedingte Liebe. Der Liebe, womit Gott sich selbst und in und unter sich alle endlichen Wesen liebt, entspricht auf Seiten der gottähnlichen Vernunftwesen das Bewußtsein und der Trieb der „Gottinnigkeit" oder die fromme Liebe zu Gott und Allem was in Gott gottähnlich ist. Wie aber die Urliebe nicht das ganze göttliche Wesen, sondern nur eine einzelne Grundwesenheit oder Eigenschaft desselben ist, so soll auch der gute gottinnige Mensch das Gute thun zwar in und mit Liebe zu Gott und Menschen, aber nicht bloß und nicht erstwesenlich aus Liebe und um der Liebe willen, sondern rein um des Guten willen, weil es das Göttliche, das Wesenliche ist; so wird er dann erst auch der Liebe wahrhaft würdig und empfänglich werden.

Welche Bedenken man auch gegen einzelne Punkte dieser Deduktion haben möge, soviel muß unter allen Umständen anerkannt werden, daß hier in stetigem klarem Fortschritt des Gedankens die

Gottesidee zu ungemein reicher und fruchtbarer Bestimmtheit entwickelt ist, welche von der leeren Abstraktheit des Absoluten bei Spinoza, Schelling als Identitätsphilosophen und Schleiermacher ebensoweit entfernt ist, wie von der mythologischen Phantastik Schelling-Baader'scher Theosophie. Insbesondere hat Krause dadurch, daß er das zeitliche Leben als ein Moment in Gott, aber im Unterschied von Gottes ewigem Sein gefaßt und demgemäß zwischen der ewigen (gleichbleibenden) und zeitlichen (fortschreitenden) Ursächlichkeit Gottes unterschieden hat, die Möglichkeit gewonnen, Gott zum geschichtlichen Leben der Menschheit in ein viel innigeres und lebendigeres Verhältniß zu setzen, als dieß sonst bei Theologen und Philosophen unter dem traditionellen Bann des abstrakten Begriffs einer alle Zeitlichkeit, also auch alle fortschreitende Veränderung des Wirkens ausschließenden göttlichen „Ewigkeit" der Fall zu sein pflegt. Dieß zeigt sich sogleich an dem Begriff der „Vorsehung". Sie besteht nach Krause weder darin, daß Gott in einem sogenannten „ewigen Akt" (ein hölzernes Eisen!) alles Geschehen ein für allemal festgesetzt hätte, noch aber auch in einzelnen, den gesetzmäßigen Zusammenhang der Welt durchbrechenden und seine Ordnung aufhebenden Eingriffen; sondern sie besteht darin, daß Gott mit seinem allgemeinen und individuell bestimmten Willen den ganzen Wesengliedbau der Welt in jedem Zeitmoment so bestimmt und leitet, wie es sowohl dem Einen ewigen Lebenzweck des Ganzen, als auch dem individuellen Lebenzweck aller Einzelwesen in der bestimmten Gegenwart gemäß ist, und wie es übereinstimmt mit dem Zeitverlauf sowohl in allen vorangegangenen als in allen nachfolgenden Zeittheilen; kurz: „Gott bestimmt seinen unendlichen Rathschluß allaugenblicklich auch in Ansehung aller endlichen Wesen so, wie es in aller Hinsicht gut ist*)." Daraus folgt, daß jedes Wesen in der ganzen unendlichen Zeit seinen Lebenzweck verwirklicht, seine Bestimmung wirklich erreicht oder zu der Seligkeit kommt, welche das von Gott jedem Wesen bestimmte Heil ist. Das Lebengesetz Gottes, nach welchem er seinen eigenen Lebenzweck so verwirklicht, daß dadurch auch alle endlichen Wesen, in untergeordneter Mitwirkung ihrer eigenen Kraft, zu ihrem Heil in dem Einen Heil Gottes durch Gott geführt werden, dieses Gesetz der Weltregierung

*) Lebenlehre und Phil. d. Gesch. S. 88.

ist also die Eine allgemeine Heilsordnung, welche sich zeitgeschichtlich für die Völker und Einzelnen je nach ihrer besondern Lebenordnung zu ihrer eigenleblichen Heilsordnung individualisirt.

Wie kann es aber in einer Weltordnung, welche auf das allgemeine Heil Aller abzielt, doch erfahrungsmäßig so viel Uebel und Böses geben? Die Erklärung desselben ist für Krause wie für Leibniz und jedes ähnliche System des Panharmonismus, eine besonders schwierige Aufgabe. Auch hält sich die Lösung derselben bei Krause ganz innerhalb der Leibniz'schen Theodicee. Das Uebel, einschließlich des Bösen, ist Verneinung, theils einfach Mangel der Wesenheit, theils Mißbildung des Lebens. Diese Verneinung stammt theils von außen, als die im Zusammenleben endlicher Wesen begründete Weltbeschränkung, theils gehört sie auch der eigenen Selbstwesenheit jedes endlichen Wesens an, sofern sich an diesem die Kategorie der Verneinheit als Grundwesenheit findet. Leibniz hatte dieß einfacher so ausgedrückt: es gehört zum Begriff des endlichen Wesens, daß es an der Realität oder Vollkommenheit nur beschränkten Antheil hat, also in gewissen Beziehungen unvollkommen ist. Als Negation ist aber das Uebel nie selbständiges Wesen, sondern immer nur an einem Wesen, die theilweise Verneinung an einem Guten, Abweichung von der Norm zweckmäßiger Lebenbildung, insofern nur Ausnahme, Abnormität, welche, wie sie nach dem einen nothwendigen Lebengesetz wirklich wurde, so auch nach eben demselben Gesetz zur bestimmten Zeit wiederum verneint und aufgehoben wird. Als Nichtwesenliches hat das Uebel sein Gebiet nur im Endlichen und Zeitlichen; von Gott gilt es in keiner Hinsicht, es ist weder im Ganzen noch im Besonderen von Gott zeitlich verursacht, veranlaßt oder befördert, auch nicht als Mittel zum Guten, denn das Gute als Wesenbejahung kann nach Krause's charakteristischem Satz niemals aus dem Uebel als Uebel, als Verneinung, hervorgehen. (Der Begriff der negativen Größe oder des realen Nein als Contrarium oder Gegenwurf des Ja, worin dieses erst wirksam und empfindlich wird — dieser schon von Jakob Böhme (S. 17 f.) klar erkannte Begriff ist für Krause so wenig wie für Leibniz vorhanden.) Daher kann in Ansehung Gottes nur gesagt werden, daß das Uebel und das Böse im Gebiet des Lebens endlicher Wesen insofern in Gott auf ewige Weise verursacht sei, als er die ewige Ursache der Endlichkeit überhaupt und

der endlichen beschränkten Freiheit insbesondere ist. Weil nun mit diesem Guten auch das Uebel der abnormen Freiheitsbethätigung so unvermeidlich verknüpft ist, daß letztere (das Böse) ohne Aufhebung der Freiheit (des Guten) nicht verhindert werden könnte, so verhält sich Gott zum wirklichen Geschehen des Bösen und Uebels lediglich zulassend, nicht aber veranlassend oder mitverursachend oder billigend. Dem daseienden Uebel gegenüber ist aber Gottes Wille ganz darauf gerichtet, es wieder zu verneinen und das Gute als das allein Wesenhafte zu bejahen. Gott ist sich zwar freilich, wie des ganzen Lebens, so auch des Wesenwidrigen in demselben wissend und fühlend inne, aber nur sofern er es als die wieder zu entfernende Lebenstörung endlicher Wesen anschaut. Die göttliche Liebe, sofern sie den Schmerz der endlichen in der Weltbeschränkung stehenden Wesen mitfühlt und auf die Befreiung derselben von diesem Schmerz gerichteter Trieb ist, heißt Erbarmen, heilende und rettende Liebe; Gott ist also der ewige unendliche Erbarmer und barmherzige Retter aller Wesen, in dessen Gefühl das Mitleid mit dem Schmerz der Weltwesen mitempfunden wird, aber immer vereint mit der unendlichen Seligkeit über die Rettung und Befreiung derselben von allem Schmerz, welche er als das von ihm von jeher gewirkte und immerfort zu wirkende Erlösungswerk schaut und empfindet. Die Erlösung also vom Uebel und Bösen durch Reingutes in Liebe und Erbarmung ist Eine stetige, sichewiggleiche und in jedem Zeitmoment eigenleblich einzige heilige Handlung Gottes, die auch ihren Zweck an allen endlichen Vernunftwesen ohne Ausnahme erreicht, sodaß keines Gotte im Bösen verloren geht. Eine ewige Verdammniß, ewiges Verstoßen irgend eines seiner Vernunftwesen wäre ein Widerspruch mit seiner erbarmenden Liebe, die sich selbst und allen ihren endlichen Vernunftwesen unendlich treu bleibt. In dieser Erkenntniß liegt auch für uns die Aufforderung und Kraft, in gottinniger Liebe zu allen Wesen und zu uns selbst an Gottes ewigem Heilungs- und Heiligungswerk mitzuarbeiten.

Hatte Krause zuerst von der unmittelbaren Selbstschauung aus zur Wesenschauung oder Gottesidee hingeleitet, so leitet er nun wieder aus der vollentwickelten Gottesidee die Bestimmung des Menschen und seine Stellung im Gliedbau der Weltwesen ab. Des Menschen ganze Bestimmung ist: Gottähnlichkeit im Leben oder Ent-

faltung seiner gottähnlichen Wesenheit auf seine eigenthümliche Weise als selbstständig thätiges Wesen nach den drei Vermögen: im wahren Erkennen, im seligen Fühlen und im heiligen Wollen und Thun. Zur Selbsterkenntniß des Menschen gehört vor Allem die richtige Unterscheidung und Beziehung seiner selbst als Geist von sich selbst als Leib. Als Geist weiß sich der Mensch im Lichte der Gotteserkenntniß als ein wesenliches, ewiges, ungeborenes und unsterbliches Vernunftwesen, das bestimmt ist, in der unendlichen Zeit unendlich-vielemal in unendlichvielen Perioden oder Lebenläufen seine göttliche Bestimmung als endlicher Geist zu erfüllen. Die irdischen Menschenseelen sind nehmlich die zur Zeit mit individuellen Leibwesen auf Erden vereinlebenden Geister, welche einen Theil bilden des unendlichen Geisterreichs des Weltalls, das nicht vermehrt noch vermindert wird, sondern als ein ewig vollkommener Organismus aller unendlich-vielen Geister in und mit Gott lebt. Jeder einzelne Geist tritt durch Vereinigung mit einem Leib eine seiner unendlichvielen Lebenperioden an, entwickelt sich durch drei Lebalter bis zum Höhepunkt seiner Reife, worauf er in der absteigenden Curve sich allmählich wieder in sich zurückzieht (Involution) bis zum Punkt der Heimkehr in seine anfängliche Einheit in Gott. Aber dieser Endpunkt oder Tod des einen Lebenlaufs ist zugleich der Anfangspunkt, die Neu- oder Gegengeburt zu einem neuen Lebenlauf; der Tod also ein Erlebniß wie jedes andere, ein Moment des endlos sich wiedergebärenden und fortbildenden Lebens. Aber jedes neue Leben ist nicht die bloße Wiederholung des alten, sondern bewegt sich in neuen, höheren Curven mit eigenthümlichem Inhalt und doch nach demselben Lebengesetz seiner Aus- und Einwicklung, sodaß das Gesammtleben jedes Geistes in den sämmtlichen Perioden der unendlichen Zeit sich als eine nach bestimmter Formel konstruirte, aber im Einzelnen endlos wachsende Curve (Schrauben- oder Schlangenlinie oder Cykloide) vorstellen läßt. In jedem solchen Vollzeitalter oder Lebenlauf erfüllt das Individuum seine Bestimmung auf die in diesem Zeitpunkt alleinmögliche Weise, die ihren eigenartigen Werth und Bedeutung hat, keineswegs bloß Vorbereitung und Mittel für eine künftige Existenzweise ist. Aehnliches, wie vom Einzelmenschen, gilt auch von der ganzen Menschheit der Erde. Auch sie ist nur ein organisches Glied der Allmenschheit der Welt, zunächst des Sonnensystems; auch sie durchläuft in der

Geschichte die drei Hauptlebenalter, welche der Kindheit, der Jugend und der Mannesreife entsprechen; auch ihr stehen aber noch höhere Entwickelungsformen als die der jetzigen tellurischen Existenzweise auf andern Himmelskörpern bevor, wo das Verhältniß der Geister zu einander und zu ihren Leibern ein vollkommeneres sein wird, wovon jetzt wenigstens einzelne Ahnungen in den Erscheinungen des Magnetismus, Hellsehens, Geisterverkehrs und dergleichen vorkommen. Unser Philosoph bemerkt übrigens selber, daß wir hier vor den dunklen Gebieten des Lebens stehen, in welche unser Wissen zur Zeit nicht einzudringen vermag. Unter dieser besonnenen Bescheidung läßt sich gegen die kühnen Ausblicke auf künftige Existenzformen, auf Metempsychose der Individuen und der Gattung nicht viel einwenden; man wird vielmehr zugestehen müssen, daß auch diese Form der Zukunftsahnungen ein Recht hat, sogut wie andere, uns Abendländern geläufigere eschatologische Bilder; vom empirischen Standpunkt aus läßt sich ja das eine so wenig beweisen, wie das andere, vom idealen Gesichtspunkt aber hat eines soviel Erhebendes wie das andre.

Die weiteren Ausführungen Krause's über das sittliche Lebensideal des Individuums und der Gesellschaft, so bedeutend sie für die Moral- und Rechtsphilosophie sind, muß ich hier übergehen, um nur auf seine Religionstheorie noch etwas näher einzugehen. Die Grundlage der Religion in Gott, im Wesenvereinleben der endlichen Geister mit Gott-als-Urwesen, ist oben schon besprochen worden. Es fragt sich aber noch, in welchen Formen menschlichen Geisteslebens sich die „Gottinnigkeit", was die Religion nach Krause wesentlich ist, im Individuum und in den geschichtlichen „Religionvereinen" darstellt. Die psychologische Seite der Religion hat Krause theils polemisch (in den Kritiken Bouterweck's, Jakobi's und Schleiermacher's) theils positiv sehr eingehend untersucht, und man muß zugestehen, daß er sich von den entgegengesetzten Fehlern Schleiermacher's und Hegel's, von der Ueberschätzung des Gefühls auf Kosten der objektiven Wahrheit und von der Ueberschätzung der theoretischen Wahrheit auf Kosten des Gefühls, gleichsehr frei gehalten und das harmonische Ineinanderwirken der verschiedenen Geistesseiten in der Religion glücklich aufgezeigt hat. Dagegen für die geschichtliche Entwicklung der Religion überhaupt und für die dogmatische Ausprägung der-

selben im kirchlichen Christenthum insbesondere hatte er weniger Interesse, als jene Beiden, und darauf vorzüglich mag es beruhen, daß sein Einfluß auf Theologie und Religionsphilosophie ein ungleich geringerer, als bei jenen, gewesen ist.

Gegen die Schleiermacher'sche Gefühlstheorie bemerkt Krause*), daß das Gefühl als solches sowohl zum Guten als zum Bösen antreibe, zum Guten, wenn es das reine, durch die Erkenntniß des Guten geweckte und bewegte, zum Bösen, wenn es das unreine, durch Irrthum entzündete oder irregeleitete Gefühl ist. Schon die analytische Selbstbeobachtung zeige ja, daß jedes übersinnliche Gefühl in uns nur anspricht und nur belebt und wirksam ist, wenn und soweit übersinnliche Schauung oder Erkenntniß desjenigen Wesenlichen, welches empfunden werden soll, als Ahnung oder als Wissen im Bewußtsein bereits gegenwärtig ist. So setzt denn auch das Gottgefühl in seinen verschiedenen Formen, besonders als Gottvertrauen, nothwendig Gotterkenntniß voraus, da es unmöglich wäre, einem Unerkannten zu vertrauen. Der Satz, daß die Religion allein oder doch vornehmlich Sache des Gefühls sei, beruht auf einer Verwechselung des ganzen Selbstinneseins mit dem Gefühl, welches doch nur ein Moment desselben ist. Ebensowenig aber, wie das Gefühl, darf das Erkennen oder Wollen für das Ursprüngliche der Religion gehalten werden; vielmehr hat die Religion, wie Krause trefflich bemerkt, ihren ganzen Inhalt und Ursprung an Gott und am Menschen als dem Ebenbild Gottes, das dazu bestimmt und befähigt ist, mit Gott im Leben vereint zu werden, des Wechselverhältnisses zu ihm ganz und ungetheilt innezuwerden im Selbstbewußtsein, im Selbstgefühl, im Wollen und Thun, und zwar dieß so, daß es sich dabei seines Gottbewußtseins, Gottgefühls und Gottwollens als in Gott selbst begründeten und durch Gott verursachten inne wird.

Dieß Letztere ist ein Grundgedanke der Krause'schen, wie jeder spekulativen, Religionsphilosophie. „Aus der endlichen Vernunft als endlicher wäre wohl der Gedanke ihrer selbst zu erklären, nicht aber der Gedanke von irgend etwas, was außer dem endlichen Vernunftwesen ist, geschweige der unbedingte, dem Inhalt nach unendliche Gedanke: Gott. Um also Gottes inne zu werden im Erkennen, ist

*) Religionsphilos. II, 2, 69. II, 1, 358.

zwar freier Gebrauch der endlichen Denkkraft erforderlich, aber der Gottgedanke selbst ist erstwesenlich eine ewige Wirkung der ewigen Offenbarung Gottes an den endlichen Geist." Sowohl das allgemeine Erkennen Gottes als das Glauben an das individuelle Walten Gottes im eigensten Leben, was jenes Erkennen ergänzt, ist ursprünglich eine „Wirkung Gottes im endlichen Geist und ist die ewige bleibende Grundlage der Gottinnigkeit und der Verähnlichung mit Gott auch für den Menschen und die Menschheit*)." Aber zum Gotterkennen kommt noch das Gottempfinden, die Aufnahme des Schauens und Glaubens Gottes in das Gemüth. Das Gottgefühl verhält sich zu allen anderen Gefühlen wie die Gotterkenntniß zu allen anderen Erkenntnissen: wie mit dieser erst Einheit und Harmonie in alles endliche Erkennen kommt, so wird auch die selige Harmonie aller endlichen Gefühle in des Menschen Brust erst angestimmt in und durch das eine selige Gottgefühl. Auch dieses ist aber nicht aus dem endlichen Vernunftwesen zu erklären, das darin von sich selber frei sich über sich selbst erhebt; es ist eine Wirkung Gottes und die zweite Grundlage der Gottinnigkeit des Menschen. — Wer nun Gott erkennt und Gott empfindet, der ist auch fähig, seinen Willen zu Gott hinzurichten, daß er nur das Gute als das Göttliche wolle, um auch in seinem endlichen Leben einen Theil der göttlichen Wesenheit auf gottähnliche Weise eigenthümlich gut und schön zu verwirklichen. Und diese Willensrichtung ist die dritte göttliche Wirkung im endlichen Vernunftwesen, gleichsam der dritte Ton jener Grundharmonie, worin die Weseninnigkeit oder Religiosität des endlichen Vernunftwesens wirklich wird. Diese ist eben darum, weil sie alle Seiten des Geistes gleichmäßig in Harmonie bringt, die urwesenliche Grundlage einer vernunftgemäßen, menschheitwürdigen Lebenführung, in welcher der Geist zum Erkennen der allgemeinen Wahrheit oder zur Wissenschaft, das Gemüth zum reinen und edlen Fühlen, der Wille zum göttlich-guten Wollen oder zur reinen Sittlichkeit gebildet, somit die Bestimmung des Menschen allseitig erreicht wird. Diese auf den Gottglauben gegründete Gewißheit, seine Bestimmung durch Gott zu erfüllen, bewirkt ein unbedingtes Vertrauen auf Gottes Leitung des allgemeinen und individuellen Lebens

*) Lebenlehre und Phil. d. Gesch. S. 207.

und damit zugleich die innigste Liebe zu Gott, deren höchstes Verlangen auf die volle Vereinigung des ganzen Lebens mit Gott gerichtet ist.

Beruht hiernach die Religion erstwesenlich auf der ewigen Verursachung Gottes oder auf seiner allgemeinen Offenbarung im gottebenbildlichen Wesen des Menschen überhaupt, so kommt dazu, entsprechend Krauses Unterscheidung zwischen ewiger und zeitlicher Ursächlichkeit Gottes, auch noch die individuelle Offenbarung, in welcher Gott sich den Menschen im Zeitverlauf der Geschichte der Menschheit und der Einzelnen auf besondere Weise je nach dem Maße der Entfaltung ihrer geistigen Kräfte offenbart. Da diese Offenbarung ein Werk der freien Liebe Gottes ist, so kann kein endlicher Geist das Maß der göttlichen Erbarmungen bestimmen, wornach es Gott gefällt, dem Menschen in Geist, Gemüth und Wollen gegenwärtig zu sein; nur soviel ist klar zu erkennen, daß keine individuelle Offenbarung Gottes, welche den Vernunftwesen in der Zeit ertheilt wird, streiten kann mit der ewigen Offenbarung Gottes in Geist und Gemüth, daß sie vielmehr in Einklang sein muß mit den Gesetzen der Entfaltung des endlichen Vernunftwesens, weil ein Widerspruch der zeitlichen Offenbarung Gottes mit der ewigen einen Zwiespalt in Gott selber voraussetzen würde. In der Beurtheilung des Einzelnen ist freilich die Gefahr des Irrthums groß, daß man individuelle Erlebnisse, welche ihren Grund in den Entwicklungsgesetzen der Menschheit und zuhöchst in der ewigen Verursachung Gottes haben, Gottes zeitlicher Fügung zuschreibe, ja wohl gar gebrechliche Meinungen und Spiele der Einbildungskraft für individuelle Mittheilungen Gottes halte. Das einzige Mittel, sich hiervor zu hüten und Geist und Gemüth keusch und rein zu erhalten, ist, daß der Mensch sich bestrebe, die ewigen Offenbarungen Gottes rein in sich aufzunehmen und alle vorgegebenen eigenen oder fremden zeitlichen, individuellen Offenbarungen nach der ewigen Wesenheit ihres Inhalts in Vergleichung mit dem Gehalt der ewigen Offenbarungen Gottes zu würdigen. „Das aber kann und soll der Mensch: stets im Bewußtsein der Gegenwart Gottes zu wandeln sich bemühen und nach Gottähnlichkeit streben, und nach der Fähigkeit von seiner Seite, daß Gott ihm eigenleblich gegenwärtig sei."

Ist sonach die Religion das in ewiger und individueller Offen-

barung Gottes begründete „ganze gottinnige, gottähnliche, gottvereinte Leben selbst als solches", wie es als Wechselverhältniß Gottes-als-Urwesens und aller gottinnigen Wesen besteht, so ergibt sich von hieraus auch die Idee des „Religionvereins". Zwar ist die Religion, wie Krause öfter sehr richtig und echt protestantisch bemerkt*), nicht zunächst ein gesellschaftliches Verhältniß von Mensch zu Mensch, sondern für Jeden zunächst eine sein eigenstes und innerstes Einzelleben angehende Angelegenheit, „sein unmittelbares und in Ansehung alles Endlichen unvermitteltes Verhältniß zu Gott, das von ihm auch ursprünglich so erkannt und gelebt werden kann und soll, so daß zwischen ihn und Gott kein anderes Wesen tritt", denn es ist „jeder Mensch unmittelbar vor Gott gegenwärtig und unmittelbar von Gott in ihm gewiesen an Gott-als-Urwesen über ihm"; wäre dem nicht so, wäre Religion nicht unmittelbar in jedem einzelnen Menschen ewig begründet, als ein Inneres, Eigenes desselben, wäre nicht Gott in jedem Menschen unmittelbar gegenwärtig, so wäre ja gar nicht zu denken, wie ein Mensch im andern die Religion wecken, beleben, leiten und bilden und ihm ein Mittler zwischen ihm selbst und Gott sein und bleiben könnte. Die Gesellschaftlichkeit ist also an der Religion immer nur ein einzelnes Moment, das nicht für das Ganze oder Erstwesenliche genommen werden darf; als Moment aber ist sie freilich von Bedeutung. Denn da Gott auch mit der Menschheit als einem Organismus geselliger Vereine vereinlebt, so ist auch jede der höheren Personen oder socialen Vereine, in welche die Menschheit sich gliedert, dazu bestimmt, die Idee der Gottinnigkeit und des Gottvereinlebens darzustellen. Eigentlich also sollte der reinen Idee nach mit dem ganzen sittlichen Organismus der gesellschaftlichen Vereinigungen der Menschen von den engsten Kreisen der Familien und Ortsgemeinden bis zum weitesten Völkerverein der Menschheit parallellaufen der reiche Organismus der Religionvereine, in welchen alsdann jeder einzelne Mensch auch sein selbständiges religiöses Leben bilden und feiern könnte. Allein in der geschichtlichen Entwicklung geht die Bildung auch der Religion von einzelnen Menschen aus und schreitet nur allmählich von den Theilen zum höheren Ganzen fort. Auch läuft bei dieser Entwick-

*) Phil. d. Gesch. 213 und Religionsphil. II, 2, 234 (in der Kritik Schleiermacher's).

lung anfangs immer mit dem Wahren viel Irrthum mitunter; unvollkommen geahnte religiöse Wahrheiten werden für angeblich individuelle göttliche Offenbarungen und Satzungen erklärt und in Lehrbegriffen, Gebräuchen und gesellschaftlichen Einrichtungen festgesetzt. Doch ist auch auf untergeordneten Stufen immer Echtreligiöses als gesunder Kern in den geschichtlichen Formen enthalten, und dieser übt immer seine gute und göttliche Wirkung, um von irgend einer Seite aus die Menschen zu Gott zu führen, mit ihm zu verähnlichen und zu vereinigen. Auf dieser geschichtlichen Erfahrung beruht die Hoffnung, daß die Menschheit dieser Erde bei höherer Ausbildung der Wissenschaft und des ganzen Lebens dereinst mit Gottes Hülfe und durch Gottes fernere Offenbarungen zu der reinen vollwesenlichen Religion sich erheben werde, zum „Wesen-Vollvereinleben", befreit vom Wahn, vom blinden Satzungsglauben, von allen willkürlichen Annahmen, von Verwechselung des Zeitlichen und Ewigen, von allen und jeden Vergötzungen irgend eines Endlichen. Da aber die erste Grundlage einer reinen Religion die reine vollwesenliche Gotteserkenntniß ist, so ist nach Krause „die reine Ausbildung der Wissenschaft eine der grundwesenlichen Bedingungen davon, daß die Menschheit zu reiner Gottinnigkeit und gottähnlicher Wesenheit des Lebens gelange"; er zieht hieraus die jederzeit und heute ganz besonders beherzigenswerthe Folgerung: „Wahrheit zu forschen, Wissenschaft zu bilden, ist selbst eine gottinnige, gottinnigende, ja gottvereinigende Handlung, ein wesenlicher Theil der Religion und des Gottesdienstes. Wissenschaftbildung ist ein wesenlicher Theil der dem Menschen von Gott gebotenen Arbeit, zu welcher der Mensch Gotte selbst in Liebe-Treue verpflichtet ist. Weit entfernt also, daß echtwissenschaftlicher Geist, daß reine vollendete Ausbildung der Wissenschaft der Entwicklung der Religion fremd oder gar feindselig sei, macht wissenschaftlicher Geist und Gestaltung der Wissenschaft selbst eine innere Grundlage der Religion und Religiosität aus."

Krause berührt sich hierin aufs nächste mit Hegel's ähnlichen Anschauungen; aber während es bei diesem theilweise den Anschein gewinnt, als ob die Religion in die Wissenschaft und die Kirche in den Staat aufzugehen bestimmt wäre, so sieht Krause das Wahre im harmonischen Zusammensein der unterschiedenen und gegen einander relativ selbständigen Lebensgebiete und Vereine. Der Religionverein

steht, wie Krause sagt, selbständig außer und neben jedem Verein, welcher einem jeden andern besondern Lebenzweck gewidmet ist, und er soll also neben allen diesen Vereinen, sodann aber auch zugleich mit ihnen allen in harmonischer Durchdringung vereint bestehen. Der Religionverein darf und soll das eigenthümliche Entfalten aller andern, andern Vernunftzwecken gewidmeten Vereine nicht von außen mit Gewalt stören; aber auch des Religionvereins freie Gestaltung darf von keinem anderen Verein gestört werden. Da z. B. der Staat der Herstellung des Rechts gewidmet ist, welches auch ein grundwesenlicher Zweck des Lebens ist, so ist der Religionverein dem Staate nicht untergeordnet, aber auch nicht übergeordnet, beide sind sich nebengeordnet, beide sind bestimmt und fähig, mit einander Ein harmonisches und organisches Vereinleben zu stiften und auszubilden, beide fordern einander zu ihrer Vollendung und beide sollen sich auch einander fördern. Wenn die Religion nach Vereinigung des Menschen mit der Gottheit strebt, so ist ebenso in seiner Art auch das Streben des Staats göttlich und gottähnlich, zu Gott hingerichtet, denn Gott ist auch der Allgerechte und der ewige und zeitliche Urheber des Rechts und der Gerechtigkeit. Auch das Verhältniß des Religionvereins zu den Vereinen der Kunst und Wissenschaft ist ein Verhältniß des reinen Einklangs, der vollständigen Harmonie der Wechselwirkung Selbständiger. Denn ohne Wissenschaft und ohne Kunst kann Religiosität und gesellschaftliche Religion insonderheit nicht wohl gelingen, nicht ausgebildet, nicht vollendet werden. Wissenschaft und Kunst sind es, worin auch das Leben der Religion sich in Gesellschaft ausspricht und gestaltet, zu immer innigerer und schönerer Erscheinung gebracht wird. Andererseits ist aber auch wahre Vollendung der Wissenschaft und der Kunst nicht möglich ohne gesellschaftliche Gottinnigkeit. Daher je höher die religiöse Bildung steigt, desto reicher wird auch Wissenschaft und Kunst verklärt; und je tiefer und reicher Wissenschaft und Kunst gebildet werden, desto wundervoller und gottähnlicher wird auch die Religiosität des einzelnen Menschen und ihre gesellschaftliche Erscheinung sich gestalten. Wissenschaft also und Kunst und Religion sind wesenlich für einander bestimmt, sind im freundlichen Bunde und vollenden sich gegenseitig durch einander.

So weiß Krause uns ein Ideal absoluter Harmonie von Kirche,

Staat und Wissenschaft zu entwerfen, das nur den einen Fehler hat, ein bloßes Ideal zu sein, von welchem die Wirklichkeit noch weit entfernt ist. Fragen wir aber, wie die Idee zur Verwirklichung komme, so weist uns Krause, ganz wie Hegel, auf die Geschichte als den Weg, auf welchem die Menschheit schritt- und stufenweise sich ihrer idealen Bestimmung auf den verschiedenen Lebensgebieten, insbesondere auf dem der Religion nähere. An Hegel erinnert auch die Dreiheit der „Hauptlebenalter", durch welche sich nach Krause die Entwicklung der Menschheit vollzieht, und welche den Kategorieen der „Setzung, Gegensetzung und Vereinsetzung" (Thesis, Antithesis und Synthesis) entsprechen.

Im ersten Hauptlebenalter, welches Krause auch als „Keimlebenalter" bezeichnet, befindet sich, wie er glaubt, die Menschheit noch in ungetheilter Einheit mit Gott als Urwesen, mit Vernunft und Natur und mit den höheren Vernunftwesen des Weltall, sie wird von diesen höheren Mächten geleitet, geschirmt und erzogen. Eine wissenschaftliche Gewißheit freilich von diesem Urzustand ist uns, wie Krause zugibt, zur Zeit nicht möglich, doch lasse sich aus einzelnen Spuren und Resten vermuthungsweise ein Bild desselben entwerfen. Dieß ist gewiß richtig; nur wird das Bild der menschlichen Anfänge, auf welches die Wissenschaft unserer Tage hinweist, viel weniger ideal ausfallen, als wie Krause sich das goldene Zeitalter des Paradieses denkt; hierin hat Hegel's nüchterner historischer Blick schärfer gesehen. — Das zweite oder „Wachslebenalter" ist das der Entgegensetzung der Selbstheit gegen die ursprüngliche Einheit, des Fortschreitens der selbständigen, freien Bildung der Menschheit, die darin zwar nach dem Gesetze göttlicher Ordnung sich entwickelt, aber nicht mehr mit ihrem Bewußtsein und ihrer freien Neigung gottinnig ist, sondern ihr ganzes Interesse auf Erkenntniß und Gestaltung der Natur und der menschlichen Gesellschaft concentrirt. Dieses Hauptlebenalter gliedert sich wieder triadisch analog der Gesammtgeschichte.

In der ersten Periode, der Zeit der Völkertheilung und Sprachenbildung, geht die ursprüngliche reine Gotteserkenntniß unter, zieht sich in geheime Gesellschaften, Priesterkasten und Philosophenschulen zurück, während bei den Völkern die Vielgötterei aufkommt, welche die nur gottähnlichen und gottanzeigenden Weltwesen für das Göttliche selbst nimmt. In der zweiten Periode tritt die verschwundene

Idee Gottes-als-Urwesens, als Ursache und Herr der Welt, erst im Bewußtsein Einzelner, dann von diesen ausgehend auch im Bewußtsein der Völker wieder hervor, wird aus esoterischer Geheimlehre zum exoterischen Volksglauben, und beherrscht nun das ganze Leben in der Art, daß das Sehnen nach Verein mit dem überweltlichen Gott den Grundcharakter dieser Periode bildet. Und mit der gleichen Unterordnung alles Selbstischen unter Gott-als-Urwesen fangen die Menschen auch an, sich unter einander als gleiche, gleichwürdige und gleichbefugte Wesen anzuerkennen; eine Ahnung der Idee der Menschheit entwickelt sich aus dem religiösen Bewußtsein und beginnt dem selbstischen Krieg der Klassen und Völker Schranken zu setzen. Gleichwohl leidet die Religiosität und damit dann auch das sittliche Leben in dieser Periode noch an großen Mängeln. Weil das Verhältniß des Endlichen zu Gott noch erst als Gegensatz, nicht als Gottinnigkeit und Vereinleben mit Gott erkannt wird, so entspringt hieraus Verachtung der Welt und des Menschlichen, Lossagung vom gesellschaftlichen und Unterdrückung des sinnlichen Lebens; die Natur gilt als das Gottwidrige, die Erkenntniß und Nachbildung derselben in Wissenschaft und Kunst, sowie die Gestaltung der Gesellschaft in Recht und Staat tritt zurück und ordnet sich unfrei unter dem einseitig religiösen Bestreben. Die Religion selbst aber wird, in Ermangelung der Erkenntniß, zu Satzungs- und Autoritätsglauben, wodurch der ursprünglich reinen religiösen Begeisterung viel Wahn und Wahneifer (Fanatismus) beigemischt wird, der neue Spaltungen und Verfeindungen der Menschheit in Religionsparteien hervorruft und an die Stelle der allgemeinen Menschenliebe despotische Klerokratie setzt. Was besonders zur Trübung der reineren religiösen Ahnungen dieser Periode beiträgt, ist das Nachwirken der heidnisch-polytheistischen Vorstellungen, nach welchen das Verhältniß Gottes zur Menschheit an *ein* oder einige einzelne Individuen gebunden sein soll, in welchen Gott selbst in eigener ganzer Wesenheit als Mensch erschienen sei oder deren er sich als ausschließlicher Organe seiner Willenskundgebung bedient habe. An derartigen Satzungen ist zwar nach Krause allerdings *die* Theilwahrheit, daß die göttliche Offenbarung in ihrer geschichtlichen Entfaltung von einzelnen Menschen und Kreisen ausgeht; aber ihr Irrthum besteht darin, daß sie Gott *nur* durch Vermittlung Einzelner mit der Menschheit im Verein seiend vorstellen,

während doch jeder Geist selbst ewig gegenwärtig vor und in Gott, und ebendaher auch bestimmt ist, nach göttlicher Heilsordnung in seinem Erkennen und Fühlen mit Gott unmittelbar vereint zu werden. Als den gemeinsamen Grund des Irrigen an jenen Vorstellungen bezeichnet übrigens Krause die mangelhafte Einsicht in das Verhältniß Gottes zur Welt, indem man Gott nur als das über- und außerweltliche Urwesen denkt und das In-Gott-sein des Endlichen übersieht. Aus dieser mangelhaften Gotteserkenntniß entspringt aber auch eine Verunreinigung der sittlichen Antriebe durch die Vorstellung himmlischer Belohnung und höllischer Bestrafung, welch' letztere durch eigene oder fremde Abbüßung abgewendet werden könne; eine Ansicht, die nicht bloß die Sittlichkeit zum knechtischen Lohn- und Frohndienst erniedrigt, sondern überdieß dazu dient, die Völker unter der despotischen Abhängigkeit und Vormundschaft des statutarischen Religionvereins zu fesseln. — Bei alle dem ist doch Krause weit entfernt davon, den pädagogischen Werth dieser unvollkommenen Religionsstufe als eines lebenweckenden und heilsam bildenden Erziehungsmittels für die unmündige Völkerwelt zu leugnen.

Die eben beschriebene zweite Periode findet Krause bei verschiedenen Völkern und Völkervereinen in selbständigen parallelgehenden Entwicklungen. Für die Völker Vorder-Asiens und Europas hat sie ihren Anfang im Mosesthum genommen, ihre vollständigen Grundlagen aber sowie ihre selbständige Entwicklung durch Jesus erhalten, dessen Lehre, soweit sie aus den überlieferten Denkmalen erkennbar ist, eben die vorhin geschilderte ist: die Lehre von dem Einen Gott, Schöpfer und Regierer der Welt, der das Leben und die Liebe ist; die Lehre, daß der Mensch durch sein gottähnliches Leben sich der Lebenverbindung mit Gott würdig machen soll, aber zugleich mit der Vorstellung von Lohn und Strafe, mit steter Hinweisung auf Himmel und Hölle, und zugleich enthaltend die Anfänge des Gegensatzes wider die Welt, sofern diese noch nicht gottähnlich gebildet ist, welcher Gegensatz dann mißverstanden wurde. Aus diesen Anfängen der christlichen Lehre hat sich für die genannten Völker in dem Zeitalter, welches passend „das Mittelalter" genannt wird, ein statutarisches, despotisch-hierarchisches, klerokratisches System entwickelt, welches alle die oben geschilderten Erscheinungen der zweiten Periode bewahrheitet. Ganz dieselben Erscheinungen

zeigen sich aber auch in den Religionen der Perser, Inder, Tibetaner und Muhamedaner.

Die dritte Periode des zweiten Hauptlebenalters wurde in Europa durch Renaissance und Reformation eingeführt, welche ihre Parallelen hat an dem reformirten Buddhismus der Sikhs und an dem reformirten Islamismus der Wechabiten. Der unterscheidende Charakter dieser dritten Periode (der Neuzeit) ist das Bestreben, die einseitigen Momente der beiden vorigen Perioden: die Selbständigkeit der einzelnen Glieder und die gleiche Unterordnung Aller unter Gottes Herrschaft und Vorsehung zu vereinigen in der Synthese der kombinatorischen Totalität und des abgemessenen Ebenmaßes zwischen den Theilen und dem Ganzen. Daher vor Allem der Kampf für die Rechte der freien sittlichen Persönlichkeit gegen alle bloß auf Satzungen gegründete Autorität und bevormundende Gewalt in den heiligen Angelegenheiten der Religion und des Staats. Aber bei der auch jetzt noch immer mangelnden Einsicht in das organische Grundverhältniß des Wesengliedbaus zu Gott und in das Gesetz der geschichtlichen Lebenentfaltung verirrt sich einerseits das Freiheitsstreben zur revolutionären Verkennung des Rechts des geschichtlich Bestehenden und andererseits das Erhaltungsstreben zur Verkennung des Rechts der ewigen Ideen auf geschichtliche Verwirklichung; so treten der einseitig idealistische Liberalismus und der einseitig realistische Conservatismus oder Historicismus als feindliche Parteien gegen einander in Staat, Gesellschaft, Kirche und Wissenschaft; — ein Gegensatz, der auf dem Standpunkt des zweiten Hauptlebenalters, nehmlich unter Voraussetzung der abstrakten Scheidung und Entgegensetzung von Allgemeinem und Besonderem, darum nie zu lösen ist, weil jeder von beiden Theilen gleichsehr Recht wie Unrecht hat; er ist nur zu lösen, wenn die feindlichen Parteien in der höheren Idee des dritten Hauptlebenalters sich vereinigen, indem jede in der gemeinsam gewonnenen höheren Einsicht ihre Wahrheit beibehält und ihren entgegenstehenden Irrthum ablegt. Die Kämpfe der religiösen, politischen, socialen und wissenschaftlichen Parteien, welche vom Anfang der Neuzeit bis zur Gegenwart die Geschichte ausfüllen, sind die unvermeidlichen Entwicklungskrankheiten der Menschheit im Uebergang vom Lebenalter der Jugend zu dem der Mannesreife.

Das dritte Hauptlebenalter oder das „Reiflebenalter“ ist nach Krause bis jetzt noch erst im Geiste Einzelner als Idee vorhanden und wird für die Menschheit im Ganzen erst nach Verlauf von Jahrhunderten gekommen sein. Sein Charakter ist die volle innere Harmonie oder Vereinbildung alles Besondern unter sich und mit dem Ganzen, und zwar sowohl theoretisch im System der Wissenschaft, als auch praktisch im System der Gesellschaft. Dieses Zeitalter der erfüllten Menschheitsbestimmung wird zur leitenden Grundeinsicht haben die volle Gotterkenntniß oder die Schauung Wesens als des Einen selben ganzen unendlichen und unbedingten Wesens, welches an sich ist und enthält den Gliedbau der Grundwesenheiten, und insich ist und enthält den Gliedbau aller endlichen Wesen und Wesenheiten, welches in seinem Einen Leben (als „Orwesen“) untergeordnet auch das Leben der Vernunft, Natur und Menschheit organisch befaßt, und welches als Urwesen mit Vernunft, Natur und Menschheit vereinlebt; so daß nun endlich alle früheren Ahnungen der Religion im ganzen Schauen des Verhältnisses Gottes zur Welt vollendet und vereinigt werden. Damit gelangt dann die Menschheit zur Einen wahrhaft allgemeinen und zugleich eigenleblich sich besondernden Religion, zur vollwesenlichen Gottinnigkeit und Gottvereinheit. In der gereiften Wissenschaft von Gott und Menschheit erhält der früher noch unbestimmte und unentfaltete ahnende Gedanke des Reiches Gottes, welcher eine leitende Grundidee in Mittelalter und Neuzeit war, nun erst seine wissenschaftliche Klarheit, Bestimmtheit und innere Gestaltung. „Dann wird es deutlich, daß die gottinnige, gottvereinte Menschheit des ganzen Himmelwohnorts (Erde) ein einzelnes Mitglied, ein einzelner Bürger ist des Einen unendlichen Reiches Gottes, und daß darin auch jeder Einzelmensch ein ewiges, unvergängliches inneres Glied ist, bestimmt und fähig, auch unmittelbar mit Gott-als-Urwesen im Leben vereint zu werden. Und sowie überhaupt immer erst dann, wann das Licht neuer göttlicher Erkenntniß in den Menschen hereinscheint, ihn erwärmt und ihm vorleuchtet auf dem Wege des Lebens, auch das vollwesenliche ganzinnige Gefühl, die Gesinnung, der Wille und die That der Einsicht folgt, so bildet sich in dem reinen neuen Lichte der in der Wesenschauung ausgebildeten Erkenntniß dann auch volle Liebe und Innigkeit des Gemüths, reiner tiefer Sinn für das Wesenähnliche, Reingöttliche

des Lebens, und dann erhebt sich auch der Muth und die Kühnheit der kunstbesonnenen That." Mit dem Ausblick auf den in reiner voller Gotterkenntniß begründeten und in reiner allgemeiner Bruderliebe sich bethätigenden Menschheitbund, der einst sogar noch mit den Geisterwelten anderer Weltkörper in Beziehungen treten werde, schließt das Krause'sche System, dieses schöne Denkmal eines Geistes von ebenso hohem Adel der Gesinnung und des Gemüths wie von seltener Tiefe und Kraft des spekulativen Denkens.

Was indessen Krause's Religionsphilosophie speciell betrifft, so wird man seinem Begriff der Religion zwar vollen Beifall schenken, aber seine Ansicht von der Religionsgeschichte und vom historischen Christenthum doch nicht befriedigend finden können. Die originale und universale Bedeutung des Christenthums als der Erlösungsreligion im Unterschied von der jüdischen und mahometanischen Gesetzesreligion hat Krause zu wenig beachtet, was mit seiner optimistischen Ansicht von der Sünde zusammenhängt. Er bildet insofern das andere Extrem zu Baader's Theosophie, die Lucifer und Christus, Sündenfall und Weltverderbniß zu ihren Angelpunkten hat. In der Mitte zwischen diesem Pessimismus und jenem Optimismus steht Hegel's Philosophie der Religion, die im Christenthum die Versöhnung der gottentzweiten Menschheit und insofern „die absolute Religion" erkennt. Freilich fragt sich dabei immer, was man eigentlich unter „Christenthum" verstehe. Wenn Hegel seine Religionsphilosophie für sachlich ganz identisch mit dem kirchlichen Christenthum und nur formal, in der Ausdrucksweise, davon verschieden hielt, so lassen sich ja gewiß hiergegen ebenso gewichtige Bedenken geltend machen, wie gegen Krause's Beurtheilung des Christenthums nach seiner empirischen Erscheinung. So zeigt sich auch an diesem Punkt, was noch an manchen anderen eine genauere Vergleichung beider Systeme beweisen würde, daß die Vorzüge und Schwächen bei Krause und Hegel auf entgegengesetzten Seiten liegen, so daß diese beiden Denker einander gegenseitig trefflich zu ergänzen und zu korrigiren geeignet sind.

---

6. Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

Schleiermacher's Religionsphilosophie war so überwiegend auf das Subjekt der Religion gerichtet, daß ihm das Objekt derselben zum bloßen Woher des Abhängigkeitsgefühls verblaßte; für Schelling war umgekehrt das Objekt der Religion so sehr Alles, daß sich ihm auch die subjektiven Bewußtseinsvorgänge in theogonische Prozesse verwandelten; bei Fichte hatte anfangs das moralische Subjekt das religiöse Objekt ganz verdrängt, wogegen es später in der mystischen Gotteinheit seinerseits unterzugehen drohte; bei Kant endlich kam dem Objekt überhaupt und dem religiösen Objekt insbesondere nur eine problematische Realität von des kategorischen Imperativ Gnaden zu. Bei diesen Denkern also war das Verhältniß von Subjekt und Objekt der Religion — dieser Angelpunkt des religionsphilosophischen Problems — noch nicht zur klaren Bestimmung gekommen. Dieß geschah erst in derjenigen Philosophie, welche den Gegensatz des subjektiven und objektiven Idealismus, mit dessen einseitiger oder schwankender Fassung auch jene mangelhaften Bestimmungen des religiösen Verhältnisses zusammenhingen, prinzipiell aufhob zur höheren Einheit des absoluten Idealismus, welchem die Wahrheit weder im Subjekt noch im Objekt aufgeht, sondern in der Wechselbeziehung und -bewegung zwischen beiden so besteht, daß beide Seiten ebenso bejaht sind als gleichberechtigte Momente, wie zugleich aufgehoben zu bloßen relativen Momenten des *einen* absoluten Wesens des Geistes. Diese Aufgabe hat bestimmter, als Schelling und Krause, und mit größerem Erfolg als beide, *Hegel* in Angriff genommen, der seinem schwäbischen Landsmann und Jugendfreund Schelling an originaler Genialität zwar vielleicht nachstand, aber an Stetigkeit, Gründlichkeit, Schärfe und Zucht des Denkens weit überlegen war. Er bildet auch in der Geschichte der Religionsphilosophie einen relativen Abschluß und Höhepunkt der Entwicklung, die doch auch hier nicht stehen bleiben konnte, weil sie eben, nach Hegel selber, überhaupt nie still stehen kann.

Denn auch darin liegt eine hervorstechende Eigenthümlichkeit dieser Philosophie, daß ihr das Absolute nicht ein starres Sein ist, sondern ewiges Leben, das sichselbst stets neu hervorbringt, das immer

wird, was es ist, und immer schon ist, was es wird, das sein Wesen nur im unendlichen Prozeß der Natur- und Geschichtsentwicklung offenbart. Auch bei Leibniz spielte die Idee der Entwicklung eine wesentliche Rolle, aber es waren da nur die Einzelseelen, welche sich entwickelten, und die Entwicklung selbst bestand nur im innerlichen Vorstellungsverlauf einer jeden, so daß der Zusammenhang Aller durch ein äußeres Band der Harmonie hergestellt werden mußte. Herder hat dann die Idee der Entwicklung auch auf Natur und Geschichte ausgedehnt, aber ohne einen gesetzmäßigen Gang methodisch nachzuweisen. Fichte konstruirte aus den durch Thesis, Antithesis und Synthesis fortschreitenden Reflexionsakten des Ich eine Entwicklung des Bewußtseins und damit auch der Welt, sofern diese für ihn nur Bewußtseinsprodukt war. Hegel nun nimmt diesen Gedanken auf, erweitert ihn aber vom subjektiven auf den absoluten Geist und sucht durch dialektische Entwicklung des Denkens die Entwicklung der Welt in Natur und Geschichte nachzubilden, indem er mit Spinoza von dem Axiom ausgeht, daß Ordnung und Verknüpfung der Dinge eins sei mit der der Ideen. So laufen in Hegel's Philosophie die verschiedenen Fäden zusammen, die von Spinoza und Leibniz, Herder, Fichte und Schelling ausgehen. Aber so kunstreich sie auch von Hegel verwoben sind, so imponirend auch der Versuch ist, den ganzen Inhalt des Kosmos aus der Dialektik des Begriffs wie aus dem Nichts erstehen zu lassen: dennoch liegt eben in dieser idealgenetischen oder dialektischen Methode die Schwäche des Systems, an der es gescheitert ist. Daß er die Welt als Entwicklung begreift, in welcher die Vernunft Grund, Gesetz und Ziel alles Werdens ist, das war Hegel's Stärke; aber daß er diese Entwicklung nur als eine ideale, logische versteht, die daher durch reine Begriffsdialektik zu konstruiren sei, das war seine Schwäche.

Auch auf religionsphilosophischem Gebiet läßt sich dieses beides beobachten. Es ist für das Verständniß der psychologischen wie der historischen Phänomene der Religion von höchster Bedeutung gewesen, daß Hegel das religiöse Verhältniß als einen innergeistigen Prozeß erkennen lehrte, der sich nach immanenten Gesetzen von niederen zu höheren Stufen und Formen entwickle, nach Gesetzen, die im Makrokosmos der Menschheit wesentlich dieselben sind, wie im Mikrokosmos der Individuen. Damit war der Schlüssel für ein wissenschaftliches

Verständniß der Religionsgeschichte gegeben. Die einzelnen Religionen sind hier nicht mehr Gebilde des Zufalls, der willkürlichen Erfindung oder des unvernünftigen Irrthums oder auch des grundlosen Gefühls und Geschmacks einzelner Virtuosen, die gleichgestimmte Seelen anziehen und um sich sammeln. Sie sind vielmehr die verschiedenen Stufen im Entwicklungsprozeß des religiösen Geistes, relativ vernünftig, sofern in jeder ein Moment der religiösen Wahrheit zur besonderen, aber einseitigen Darstellung kommt, bis in der absoluten oder christlichen Religion der Geist zu sich kommt und seiner Freiheit in Gott inne wird. Ist so die ganze vorchristliche wie christliche Religionsgeschichte als der Werdeprozeß begriffen, welchem Vernunft apriori zu Grunde liegt und durch welchen sie sich selbst verwirklicht, so ist damit jener Gegensatz von geschichtslosem Vernunftglauben und unvernünftigem Geschichtsglauben, an welchem die Aufklärung sich solange abgearbeitet hatte, als falsche Abstraktion erkannt und aufgehoben zum vernünftigen Geschichts- und geschichtlichen Vernunftglauben, d. h. aber: es ist das Recht des religiösen Selbstbewußtseins auf eigenes Denken versöhnt mit dem der geschichtlichen Gemeinschaft auf Anerkennung der wenigstens relativen Wahrheit in ihren Lehr- und Cultformen. Diese ideale Aufgabe der Religionswissenschaft gesteckt und die Möglichkeit ihrer Lösung gezeigt zu haben, das ist ein unvergängliches Verdienst Hegel's, welches um so höher angeschlagen werden sollte in einer Zeit, in welcher allenthalben die religiösen Gegensätze sich so peinlich und unheilvoll zu schärfen und zu erweitern scheinen.

Aber so tiefsinnig es war, daß Hegel im religiösen Prozeß überall, im Großen und Kleinen, Vernunft sich entwickeln sah, so verfehlt war es doch, daß er auch hier nur an logische Entwicklung, an theoretische Bewußtseinsprozesse dachte. Damit war von vorneherein der richtige Gesichtspunkt für das Verständniß des specifisch Religiösen verrückt; es war übersehen, daß die Religion ihren Angelpunkt im Herzen und nicht, wie die Wissenschaft, im Kopf hat. Damit war es gegeben, daß die Hegel'sche Religionstheorie eine ebenso einseitig intellektualistische Wendung nahm, wie die Schleiermacher'sche einseitige Gefühlstheorie war. Beide Fehler waren gleichsehr in der eigenthümlichen Natur und Denkweise beider Männer begründet und wurden außerdem verstärkt durch die Opposition gegen herrschende Irrthümer.

Wie Schleiermacher's herrnhutisches Empfinden sich abgestoßen fühlte von der dürren Verständigkeit der Aufklärung, so war die Verschwommenheit des romantischen Subjektivismus und Aestheticismus für Hegel's solides Denken, dem es stets um die Sache und um den Kern der Sache zu thun war, ärgerlich; ihm schien aller Werth und alle Würde der Religion, von welcher er aufs tiefste durchdrungen war, gefährdet, wenn ihre ganze Bedeutung nur in die subjektive Form des Fühlens gesetzt und von der objektiven Vernünftigkeit ihres Inhalts, von ihrer Wahrheit abstrahirt würde. Und insoweit hat ja Hegel unzweifelhaft Recht; sein Fehler war nur, daß er den von Spinoza so entschieden betonten Unterschied zwischen der theoretischen Wahrheit der Wissenschaft und der praktischen Wahrheit der Religion zu wenig beachtet oder beide doch nur als unter- und übergeordnete Stufen eines theoretischen Bewußtseinsprozesses, statt als koordinirte Funktionsformen der einen menschlichen Persönlichkeit betrachtet hat. Die üblen Konsequenzen dieses Irrthums sind übrigens mehr bei seinen Schülern zu Tage getreten, als bei ihm selber. Seiner harmonisch-einheitlichen Natur war die Wahrheit so sehr zugleich Herzenssache, daß er sich kein Wissen derselben zu denken vermochte, das nicht auch den ganzen Menschen ergreifen, erheben und reinigen sollte; darum klingt bei seinem Eifern für die Wahrheit in der Religion immer ein Ton der Ergriffenheit, der Hingebung und Andacht, kurz ein Herzenspathos mit, das um so tiefer geht, je weniger es sich in Reflexionen übers Gefühl bespiegelt, je weniger es als etwas apartes für sich gelten will. Hegel's ganze Religionsphilosophie gibt dafür Zeugniß, vorzüglich die schöne Einleitung, womit er seine Vorlesungen über die Religion*) eröffnete.

Die Religion, so zeigt er hier, ist nicht die Region eines gegen das Denken sich spröd und scheu abschließenden Fühlens, sondern viel-

*) Der folgenden Darstellung liegen die „Vorlesungen über die Philosophie der Religion" zu Grunde, welche aus dem Nachlaß Hegel's und mit Benutzung von Collegienheften seiner Schüler von Dr. Philipp Marheineke herausgegeben worden sind und in der Gesammtausgabe der Werke den 11. und 12. Band bilden. — Eine Monographie über Hegel's Religionsphilosophie kenne ich nicht; die landläufigen Skizzen derselben sind mehr Karikaturen als wirkliche Darstellungen. Ueber Hegel's Leben und Philosophie haben bekanntlich Rosenkranz und Haym von verschiedenen Standpunkten aus geschrieben.

mehr „die Region, worin alle Räthsel der Welt gelöst, alle Widersprüche des tiefer sinnenden Gedankens enthüllt sind, alle Schmerzen des Gefühls verstummen, die Region der ewigen Wahrheit, der ewigen Ruhe . . In der Beschäftigung mit ihr entladet sich der Geist aller Endlichkeit, diese Beschäftigung giebt die Befriedigung und Befreiung; sie ist absolut freies Bewußtsein, das Bewußtsein der absoluten Wahrheit und so selbst wahrhaftes Bewußtsein; als Empfindung bestimmt, ist sie der Genuß, den wir Seligkeit nennen; als Thätigkeit thut sie nichts anderes als die Ehre Gottes zu manifestiren, seine Herrlichkeit zu offenbaren. Die Völker haben dies religiöse Bewußtsein als ihre wahrhafte Würde, als den Sonntag des Lebens angesehen; aller Kummer, alle Sorge, diese Sandbank der Zeitlichkeit, verschwebt in diesem Aether, es sei im gegenwärtigen Gefühl der Andacht oder in der Hoffnung. In dieser Region des Geistes strömen die Lethe-Fluthen, aus denen Psyche trinkt, worin sie allen Schmerz versenkt, alle Härten, Dunkelheiten der Zeit zu einem Traumbild gestaltet und zum Lichtglanze des Ewigen verklärt". Das ist ein Hymnus auf die Religion, so tief gefühlt und groß gedacht, wie man ihn kaum bei einem andern Philosophen wieder finden dürfte. Schon daraus erhellt, wie weit entfernt Hegel davon war, zu leugnen, daß in die Religion auch das Gefühl gehöre und die innere Thätigkeit der Andacht, der Erhebung zum Unendlichen, des Zusammenschlusses mit ihm im Cultus. Aber ebenso liegt nach ihm innerhalb der Religion die Bestimmung der Vernunft, wornach sie erkennend ist, die Thätigkeit des Begreifens, des Denkens, und darauf beruht es, daß sie nicht bloß ein Subjektives ist, sondern objektive, allgemein gültige Wahrheit hat, ja die Region der absoluten Wahrheit ist; darauf beruht es, daß es auch eine Wissenschaft der Religion geben kann, welche die in ihr an sich enthaltene Wahrheit zur Entwicklung bringt. Eine solche gäbe es nicht, wenn die Behauptung wahr wäre, daß die Religion nur in einem unmittelbaren Wissen bestehe und es ein Erkennen und Begreifen Gottes nicht geben könne. Allein dieß unmittelbare Wissen ist nur der unentwickelte Anfang, der, wenn er das Ganze bleiben will, zur falschen Verstandesabstraktion wird und als solche vom wahren philosophischen Wissen in seiner Einseitigkeit und Unwahrheit aufgezeigt wird. Während das Resultat der abstrakten Verstandesreflexion ist, nur zu wissen, daß Gott sei, nicht aber, was

er ist, den Inhalt, die Erfüllung der Idee Gottes also zu negiren, sein höchstes Wesen als leer und todt in sich, nicht faßbar, nicht als konkreten Inhalt oder Geist zu denken: so ist dagegen für den philosophischen Begriff Gott Geist, und das Wesen des Geistes ist eben dieß: sich zu manifestiren, für den Geist zu sein, offenbar, Objekt der Erkenntniß zu sein. „Gott ist Wahrheit. Insofern der Mensch aber noch den Glauben an die Würde seines Geistes, den Muth der Wahrheit hat, ist er getrieben, die Wahrheit zu suchen; sie ist kein Leeres, sie ist ein Konkretes, eine Fülle von Inhalt; diese Fülle tilgt die moderne Theologie aus, unsere Absicht aber ist es, durch den Begriff sie wieder zu gewinnen." Es handelt sich also darum, den in der Religion unmittelbar und unentwickelt gegebenen Inhalt göttlicher Wahrheit denkend zu entwickeln, auszubreiten, und zwar nach der Nothwendigkeit der Sache, des Inhalts selbst, nicht nach zufälligen Meinungen und Einfällen.

Wie hiermit gegen den subjektivistischen Standpunkt der Gefühls- und Verstandesphilosophie (beide von Hegel oft so zusammengestellt) das Recht des „vernünftigen" oder spekulativen Denkens behauptet ist, so wahrt Hegel auch das Recht des philosophischen Denkens über die Religion gegenüber der positiven Kirchenlehre. Daß sie nicht schlechthin sich widersprechen können, folgt ihm schon daraus, daß es ja nicht zweierlei Vernunft und Geist, einen göttlichen und einen menschlichen gebe, die schlechthin verschieden wären. „Die menschliche Vernunft, das Bewußtsein seines Wesens ist Vernunft überhaupt, das Göttliche im Menschen, und der Geist, insofern er Geist Gottes ist, ist nicht ein Geist jenseits der Sterne, jenseits der Welt, sondern Gott ist gegenwärtig, allgegenwärtig und als Geist in allen Geistern. Gott ist ein lebendiger Gott, der wirksam ist und thätig. Die Religion ist ein Erzeugniß des göttlichen Geistes, nicht Erfindung des Menschen. Das, was als Religion hervorgekommen ist und welches ein Produkt des göttlichen Geistes ist, zeigt sich zunächst als Glauben. Der Ausdruck, daß Gott die Welt als Vernunft regiert, wäre vernunftlos, wenn wir nicht annehmen, daß er sich auch auf die Religion beziehe, und der göttliche Geist sie in den Völkern hervorgebracht habe". Hegel ist also der Ueberzeugung, daß in der positiven Religion, in der Kirchenlehre Vernunft, göttlicher Geist, Wahrheit enthalten sei, und daß sie also auch Gegenstand vernünftigen Denkens werden könne,

ohne fürchten zu müssen, zerstört zu werden. Am wenigsten kann sich sein solides, auf Einheit des Geistes angelegtes Denken bei dem schwächlichen Auskunftsmittel furchtsamer Gemüther beruhigen, daß der Friede zwischen Glauben und Denken durch gegenseitiges Sich-ignoriren, durch Abbrechen ihrer Beziehungen und Berührungen und gleichgültiges Nebeneinanderherlaufen gewährleistet werde. „Es ist unbegründet, daß der Glaube an den Inhalt der positiven Religion bestehen kann, wenn die Vernunft sich von dem Gegentheil überzeugt hat; konsequent und richtig hat die Kirche dieß nicht aufkommen lassen, daß die Vernunft dem Glauben entgegengesetzt sein und sich ihm doch unterwerfen könne. Der menschliche Geist ist im Innersten nicht ein so Getheiltes, in dem Zweierlei bestehen könnte, was sich widerspricht!" Was ferner die Theologen betrifft, welche das philosophische Denken über die religiösen Probleme verachten und die Theologie nur insoweit als „Wissenschaft" gelten lassen, als sie zur gelehrten Historie (und Philologie) gemacht wird, so macht Hegel über dieselben die witzige Bemerkung, sie gleichen den Comtoir-Bedienten eines Handelshauses, die nur über fremden Reichthum Buch und Rechnung führen, nur für Andere handeln, ohne eigenes Vermögen zu bekommen, sie erhalten zwar Salair, ihr Verdienst ist aber nur zu dienen und zu registriren, was das Vermögen Anderer ist. „Die Geschichte beschäftigt sich mit Wahrheiten, die Wahrheiten waren, nehmlich für Andere, nicht mit Solchen, welche Eigenthum wären derer, die sich damit beschäftigen. In der Philosophie und Religion ist es aber wesentlich darum zu thun, daß der eigene Geist Inhalt, Gehalt bekommt, sich der Erkenntniß für würdig hält." Endlich setzt er sich auch mit denen auseinander, welche der Meinung sind, daß man, ehe man an's vernünftige Denken gehe, zuvörderst die Vernunft und ihre Grenzen vernünftig untersuchen müsse. „Wenn wir nicht an's Philosophiren gehen sollten," meint er dagegen, „ohne die Vernunft vernünftig erkannt zu haben, so ist gar nicht anzufangen; denn indem wir erkennen, begreifen wir vernünftig; dieß sollen wir aber lassen, da wir eben die Vernunft erkennen sollen. Es ist dieselbe Forderung, die jener Gaskogner macht, der nicht eher in's Wasser will, als bis er schwimmen könne. Man kann nicht vernünftige Thätigkeit vorher untersuchen, ohne vernünftig zu sein." Das Verhältniß des endlichen Geistes, der endlichen Vernunft zur göttlichen kann also nicht in einer

erkenntnißtheoretischen Vorfrage abgehandelt werden, da es vielmehr den wesentlichen Gegenstand der Religionsphilosophie selbst bildet und innerhalb ihrer an seiner nothwendigen Stelle behandelt werden muß. Das eben, dieses in der Sache leben und aus ihr selbst schöpfen, macht den Unterschied der Wissenschaft von „Einfällen über die Wissenschaft", die nicht Gedanken, sondern „zufällige Gedankenblasen" sind. Die Kant'sche Kritik des Erkenntnißvermögens hält Hegel für eine Zeiterscheinung, über deren Bedeutung (für die Theologie) man sich wieder einmal, wie so oft, getäuscht habe.

Hegel theilt die Religionsphilosophie so ein, daß er im ersten Theil den Begriff der Religion entwickelt, im zweiten die bestimmte Religion oder den Begriff in seinen besondern geschichtlichen Erscheinungen darstellt, im dritten die Einheit von Begriff und Erscheinung in der absoluten Religion, im Christenthum, aufzeigt.

Den Begriff der Religion definirt Hegel so: sie ist „die Beziehung des Subjekts, des subjektiven Bewußtseins auf Gott, der Geist ist", oder „das Wissen des endlichen Geistes von seinem Wesen als absoluter Geist". Darin sind aber sogleich die zwei Seiten zu unterscheiden, die in Beziehung auf einander und untrennbar von einander, doch keineswegs (wie die gewöhnliche Auffassung ist) mit einander identisch sind: einerseits „die Erhebung des Menschen zu Gott oder das (subjektive) Bewußtsein, welches sich Gottes, des Geistes bewußt ist", und andererseits „der Geist, der sich im Bewußtsein realisirt" oder „das Wissen des absoluten Geistes von sich im endlichen Geist". Es sind also zwei Faktoren, die in der Religion zusammenwirken, zwei Momente, die in ihrer Einheit nur die Religion ausmachen: ein subjektiv menschliches und ein objektiv göttliches; in ihrem praktischen Zusammenschluß, dem Cultus, verwirklicht sich erst die Religion als ganzes gott-menschliches Bewußtsein. Das Erste, von dem nach Hegel auszugehen ist, ist der Geist überhaupt, nach seinem absoluten Wesen und in seiner absoluten Einheit, oder Gott. Dann kommt als Zweites in Betracht der Standpunkt des Bewußtseins oder der Differenz des endlichen Geistes vom absoluten, wo das Subjekt im Verhältniß des Unterschieds sich befindet zu Gott, dieser als Gegenstand, als ein Aeußerliches erscheint; so ist die Religion das „vorstellende Bewußtsein" und darin liegt ihr Unterschied von der Philosophie, „in welcher der Geist seiner nicht in der Weise der

Vorstellung, sondern des Gedankens bewußt ist". Aber die im vorstellenden Bewußtsein noch gesetzte Aeußerlichkeit des Gegenüber hebt sich schon im vollendeten religiösen Akt selbst, im Cultus, zur inneren Einheit wieder auf. „Das Dritte ist das Aufheben dieses Gegensatzes, dieser Trennung, Entfernung des Subjekts von Gott, die Bewirkung, daß der Mensch Gott in sich fühlt und weiß, sich als dieses Subjekt zu Gott erhebt, sich die Gewißheit, den Genuß, die Freude giebt, Gott in seinem Herzen zu haben, mit Gott vereint zu sein. Dieß ist der Cultus. Der Cultus ist nicht blos Verhältniß, Wissen, sondern Thun, Handeln, sich die Vergewisserung zu geben, daß der Mensch von Gott aufgenommen, zu Gnaden angenommen ist. Die einfache Form des Cultus, der innere Cultus ist die Andacht, dieses Mystische, unio mystica". Eben deßwegen, weil im Cultus der Mensch sich seines eigenen wahrhaftigen Geisteswesens in der Einheit mit Gott vergewissert, geht von hier aus auch der tiefgreifende Einfluß der Religion auf das weltliche Leben. Denn „die Art und Weise, wie das Subjekt im weltlichen Leben seine Zwecke bestimmt, hängt ab von dem substantiellen Bewußtsein seiner Wahrheit . . Wie die Religion der Völker beschaffen ist, so muß auch die Moral und Staatsverfassung beschaffen sein: Moralität und Staatsverfassung richten sich ganz darnach, je nachdem ein Volk nur eine beschränkte Vorstellung von der Freiheit des Geistes gefaßt oder das wahre Bewußtsein der Freiheit erlangt hat" (nehmlich eben in seiner Religion).

Von Gott also, als dem prinzipiell ersten Moment, geht die Entwicklung des Religionsbegriffs aus. Dem religiösen Bewußtsein ist, was Gott sei, wohl bekannt, aber wissenschaftlich ist diese bekannte Vorstellung zunächst, so lange sie noch nicht in ihren Inhalt entwickelt ist, nicht erkannt. So, als noch unentwickelter Anfang, von dem das Denken auszugehen hat, ist Gott nur erst die bloße Allgemeinheit, in welcher keine Schranke, Endlichkeit, Besonderheit ist, welche in Beziehung auf die Entwicklung das in sich verschlossene, in absoluter Einheit mit sich selbst ist; was so von ihr ausgesagt werden kann, ist das absolute Bestehen und allein das Bestehen und daß alles Bestehende nur in diesem Einen seine Wurzel, sein Bestehen hat. So ist Gott die absolute Substanz, die allein wahrhafte Wirklichkeit. Würde dieser Gedanke abstrakt festgehalten, so wäre dieß allerdings

Spinozismus, denn in der Substanz ist noch nicht die Subjektivität, die Idealität des Geistes gesetzt. Eben darum darf bei dieser ersten Bestimmung der Allgemeinheit, die als das Einfache immer zunächst in's Bewußtsein tritt, nicht stehen geblieben werden: die Substanz muß Subjekt werden. Aber auch bei diesem Weitergehen bleibt dieser anfängliche Inhalt gleichwohl die feststehende Grundlage: in aller weitern Entwicklung tritt Gott nicht aus seiner Einheit mit sich selbst heraus; er ist nicht ein bloßer Boden, aus dem Unterschiede erwachsen, sondern alle Unterschiede bleiben eingeschlossen in dieses Allgemeine; er ist aber auch ebensowenig ein träges, abstrakt Allgemeines (die „ruhende Einheit" Schleiermacher's), sondern „der absolute Schooß, unendliche Quellpunkt, aus dem Alles hervor und in den Alles zurückgeht und ewig darin behalten ist." Hiermit ist der Pantheismus oder die Vorstellung Gottes als abstrakter Identität (Substanz) aus sich selbst heraus überwunden, sofern hier Gott nicht mehr bloß Substanz ist, sondern in sich auch als Subjekt bestimmt, als die geistige Thätigkeit des Unterschiede Setzens (Urtheilens) und Aufhebens (Schließens), kurz als Geist: „Geist ist absolutes Manifestiren, dieses ist Setzen, Sein für Anderes; Manifestiren Gottes heißt Schaffen eines Andern, des subjektiven Geistes, für welchen er ist." Also nicht in der Verschlossenheit, unbestimmbaren und unwißbaren Allgemeinheit besteht das Wesen Gottes, sondern gerade darin, sich zu offenbaren, als Geist und für den Geist. Das haben schon Aristoteles und Plato gewußt, indem sie sagten, Gott sei nicht neidisch, daß er sich nicht mittheilte. Vollends aber die christliche Religion, als die geoffenbarte im höchsten Sinn, hat eben dieß zu ihrem wesentlichen Inhalt, daß Gott den Menschen geoffenbart sei, daß sie wissen, was Gott ist. Was so in der christlichen Religion von Anfang auf die Weise des religiösen Bewußtseins gegeben war, das ist in der Philosophie „das Resultat" ihrer denkenden Erkenntniß. Nur daß man dieß nicht in der schiefen Weise verstehen darf, als ob Gott so als bloßes Resultat vorgestellt würde. Das Resultat der denkenden Erkenntniß hört eben, weil es die absolute Wahrheit ist, auf, bloß Resultirendes zu sein, und ist „ebensosehr das Erste" wie das Letzte; aber allerdings nicht bloß der Anfang, sondern auch das Ende, Resultat, sofern es aus sich selbst resultirt. Das eben ist der Begriff des Geistes.

Aus dem Wesen Gottes als des Geistes folgt also nothwendig sein Offenbarwerden für den Menschen oder die Thatsache der Religion. Wie aber — dieß ist die weitere Frage — wird der Mensch sich dieser Offenbarung Gottes bewußt? In welcher subjektiven Bewußtseinsform verwirklicht sich in ihm die Religion, dieses Verhältniß von Geist zu Geist? Der Geist als endlicher steht zunächst im Verhältniß zur Natur als einem Aeußerlichen, und ist darin unfrei; aber da er seinem Wesen nach doch frei ist, so widerspricht dieses unfreie natürliche Verhalten seiner wahren, höheren Natur als Geist; daher geht er aus diesem Widerspruch seiner selbst in seinen Grund, sein wahres Wesen zurück; „er ist eben dieß, sich vom Nichtigen zu befreien und sich zu sich selbst zu erheben, zu sich in seiner Wahrhaftigkeit, und diese Erhebung ist das Hervorgehen der Religion. Dieser Gang, der in seiner Nothwendigkeit aufgezeigt wird, hat zum letzten Resultat: die Religion als die Freiheit des Geistes in seinem wahrhaften Wesen; das wahrhafte Bewußtsein ist nur das vom Geiste in seiner Freiheit. In diesem nothwendigen Gang liegt der Beweis, daß die Religion etwas Wahrhaftes ist." — Hier haben wir in Kurzem den Grundgedanken der Hegel'schen Religionsphilosophie: sie weist die Religion als Wahrheit nach, indem sie in ihr den Gang und die Bewußtseinsform erkennt, durch welche der Geist aus seiner natürlichen Gebundenheit zur wahren, in seinem Wesen geforderten Freiheit in Gott sich erhebt. Man sieht auch, wie dieser Grundgedanke der Hegel'schen Religionsphilosophie mit der spätern Fichte'schen auf's engste zusammenhängt, während er zum Schleiermacher'schen „schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl" sich zwar nicht als das ausschließende Gegentheil, aber doch allerdings als die unleugbar höhere und reichere Wahrheit verhält.

Dieser Gang der Erhebung des Geistes über seinen natürlichen Selbstwiderspruch zu seinem wahren und freien Wesen, was die Religion nach ihrer subjektiven Seite im Allgemeinen ist, wird nun von Hegel in drei Formen, die sich zugleich als aufsteigende Stufen in der Entwicklung des Geistesbewußtseins verhalten sollen, beschrieben. Sie sind: Gefühl, Vorstellung und Gedanke.

Bei der Besprechung des Gefühls läßt sich Hegel auf eine eingehende Polemik gegen die Gefühlstheorie der Glaubensphilosophen und Schleiermachers ein, deren treffende Wahrheit man um deßwillen

nicht unterschätzen sollte, weil allerdings auch Einseitiges und Schiefes hart daneben mit unterläuft. Die Sätze, Gott sei uns im Gefühl gegeben, oder wir wissen von Gott unmittelbar, sind nach Hegel zwar ganz richtig und keineswegs zu negiren, aber auch ganz trivial, so sehr, daß eine Religionswissenschaft, die sich auf sie beschränkte, nicht werth wäre zu existiren. Der große Fehler jenes Standpunkts liegt nicht in dem, was er sagt, sondern liegt darin, daß er nichts weiter als dieß Selbstverständliche zu sagen weiß und gesagt wissen will, daß er das unmittelbare Wissen für das einzige religiöse Wissen ausgeben will. Eine auf solcher Beschränkung fußende Theologie ist ebenso sehr „der geoffenbarten Religion entgegen als der vernünftigen Erkenntniß". Das Gefühl ist nach Hegel die unmittelbare Form, in welcher ein Inhalt im Bewußtsein als der unsere, seine Bestimmtheit als unsere eigene gesetzt ist. Aber diese Form kann erfahrungsgemäß den mannigfaltigsten und widersprechendsten Inhalt haben, das Niederträchtigste wie das Höchste, das Wahrste wie das Nichtigste. „Daß ein Inhalt im Gefühl ist, macht für ihn selbst nichts Vortreffliches aus; Gott hat, wenn er im Gefühl ist, nichts vor dem Schlechtesten voraus, sondern es sproßt die königlichste Blume auf demselben Boden neben dem wucherndsten Unkraut." Ebensowenig hängt, ob ein Inhalt existire, davon ab, daß er im Gefühl sei; denn auch Eingebildetes, das nie existirt hat noch existiren wird, ist darin. Solche Menschen, die sich auf ihr Gefühl berufen, wenn die Gründe ausgehen, muß man stehen lassen, räth Hegel; „denn mit dem Appelliren an das eigene Gefühl ist die Gemeinschaft unter uns abgerissen. Auf dem Boden des Gedankens, des Begriffs dagegen sind wir auf dem des Allgemeinen, der Vernünftigkeit; da haben wir die Natur der Sache vor uns, darüber können wir uns verständigen; der Sache unterwerfen wir uns; sie ist das Gemeinsame; zum Gefühl übergehend, verlassen wir es; wir ziehen uns zurück in die Sphäre unserer Zufälligkeit und sehen nur zu, wie die Sache sich da vorfindet." Bis hierher wird man Hegel beistimmen können; dagegen verirrt er sich nach der andern Seite hin, wenn er das Gefühl weiterhin als das bezeichnet, was der Mensch mit dem Thiere gemein habe, als die thierische, sinnliche Form: da ist das geistige Gefühl, um welches es sich hier ja allein handeln kann, in unzulässiger Weise verwechselt mit der sinnlichen Empfindung, die davon gänzlich verschieden ist.

Kann denn nun aber das Wahre und Gute nicht auch im Gefühl sein? Dieß zu leugnen ist so wenig Hegel's Meinung, daß er vielmehr ausdrücklich sagt, es sei „wesentlich, daß aller wahrhafte Inhalt im Gefühl, im Herzen sei", weil er nur so wahrhaft der unsere, unser persönliches Eigenthum werde. Die Religion muß allerdings in's Herz gebracht werden, damit das Individuum religiös gebildet werde; das Herz, Gefühl muß durch Aufnahme des wahren geistigen Inhalts gereinigt, gebildet werden, so wird es dann selbst erst das wahre, höhere, gute Gefühl. Er macht dabei auch noch die beachtenswerthe Bemerkung, daß „Gott im Herzen haben" noch mehr besagen wolle, als nur ein Gefühl von Gott haben, denn während das Gefühl nur momentan, zufällig, flüchtig sei, so sei unter „Herz" das Gefühl als fortdauernde, feste Weise unserer Existenz gemeint, das, was wir nicht bloß augenblicklich, sondern immer sind, unser Charakter, unsere Grundsätze, Gewohnheiten und feste Art unserer Handlungsweise.

Hiernach erscheint also offenbar das Herz oder die habituelle Weise des Fühlens und Wollens als die feste Form, in welcher die Wahrheit zum bleibenden individuellen Besitz und zu fruchtbarer Triebkraft wird; andererseits wird aber auch wieder gesagt, das Herz sei die Quelle, d. h. die erste Weise, in welcher solcher Inhalt am Subjekt erscheine, wie das Samenkorn die erste Weise der Existenz der Pflanze, so das Gefühl die erste eingehüllte Weise des zu entwickelnden geistigen Inhalts. Faßt man beides zusammen, so sollte man meinen, es ergäbe sich hieraus, daß das Gefühl wie Anfang, so Ende, Ausgangs- und wieder Ziel- und Ruhepunkt des religiösen Bewußtseins sei, zwischen welchen beiden Enden eben die theoretische und praktische Thätigkeit der Vorstellungen und des (inneren) Cultus die lebendige Vermittlung wäre. Und dieß wäre dann in der That auch die Wahrheit der Sache. Allein diese richtige Ansicht wird nun allerdings bei Hegel dadurch wieder in verhängnißvoller Weise verrückt, daß er die bleibende und nothwendige Bedeutung des Gefühls bei der Religion, die er doch selber im Obigen so treffend angedeutet hatte, in dem Fortgang wieder fallen läßt und die Sache so darstellt, als ob das Gefühl nur die erste noch unvollkommene und daher zu überwindende, in Vorstellung und Gedanken aufzuhebende Bewußtseinsform der Religion wäre. Es ist der durchgängige methodologische Grundfehler seiner Dialektik (den er übrigens ebenfalls von

Fichte überkommen hat), der ihn auch hier verführt, ein Uebergehen von einer Form in die andere als höhere, sonach ein negatives Verhältniß des Verschwindens, Aufgehens des Einen in dem Andern auch da zu statuiren, wo doch in Wahrheit ein durchaus positives Verhältniß des Zusammenseins und Wechselwirkens verschiedenartiger gleichwesentlicher Geistesformen stattfindet. Dieß zeigt sich sehr deutlich schon in der Art, wie der Uebergang von Gefühl zu Vorstellung vorbereitet wird, indem hier das Gefühl geradezu als ein tadelnswerthes Verhalten hingestellt wird: „Das Gefühl ist darum etwas so beliebtes, weil der Mensch seine Partikularität darin vor sich hat. Wer in der Sache lebt, in den Wissenschaften, im Praktischen, der vergißt sich selbst darin, hat kein Gefühl dabei — das Gefühl ist Reminiscenz seiner selbst — er ist denn so mit seiner Besonderheit ein Minimum; die Eitelkeit, die Selbstgefälligkeit dagegen, die nichts lieber hat und behält, als sich selbst und nur im Genuß ihrer selbst bleiben will, appellirt an ihr eigenes Gefühl und kommt deshalb nicht zum objektiven Denken und Handeln." — Dieß ist nun offenbar das andre, gleich fehlerhafte Extrem zur Gefühlstheorie. Es erinnert diese Herabsetzung des Gefühls als eitlen Selbstgenusses ganz an den ähnlichen Uebergang von der Moralität zur Sittlichkeit in der Rechtsphilosophie Hegel's, wo die erstere, die im Gewissen des Subjekts liege, dadurch herabgesetzt wird, daß das Gewissen als die stets auf dem Sprunge zum Bösen befindliche abstrakte Subjektivität dargestellt wird. — Es leuchtet aber ein, daß die dialektische Aufhebung des Gefühls in höhere Bewußtseinsformen mit Hegel's eigenem treffendem Wort, daß die Wahrheit, um ganz unser Eigenthum zu werden, in das Gefühl, das Herz aufgenommen werden müsse, ebenso wie mit seiner Auffassung des Cultus als des mystischen Aktes der Religion in Widerspruch tritt. Wir werden also sagen müssen, daß es hier, wie sonst oft, der Fehler des methodologischen Prinzips seiner Dialektik gewesen ist, was die richtigeren Grundgedanken verrückt und sachlichen Irrthum von allerdings weittragenden Folgen in seine Religionsphilosophie gebracht hat.

Die nächsthöhere Bewußtseinsform der Religion ist also die **Vorstellung** oder innere Anschauung, in welcher das Bewußtsein seinen Inhalt, mit welchem es im Gefühl unmittelbar eins war, gegenständlich vor sich hat. Die Wahrheit ist in der Religion in der

Form der Vorstellung, das ist's, was sie von der Philosophie unterscheidet, welche diese Form abstreift und in die des Begriffs verwandelt. Die Vorstellung hat sinnliche Formen, die aus der unmittelbaren Anschauung genommen sind, in denen aber ein geistiger Gehalt, eine höhere Bedeutung ausgedrückt ist; sie ist Wahrheit im sinnlichen Bild oder im „Sinnbild". Von der Art ist die ganze heilige Geschichte: sie hat Göttliches zum Inhalt, das aber in sinnlichen Bestimmungen als zeitliches Nacheinander und räumliches Nebeneinander erscheint; so wenn das Verhältniß Gottes zur Welt vorgestellt wird als die Geschichte von Gottes Schaffen der Welt; oder auch, wenn das Wesen Gottes in einzelnen gegen einander äußerlichen und zufälligen Inhaltsbestimmungen (Eigenschaften) vorgestellt wird. Immer ist dieß die Weise der Vorstellung, einen geistigen Inhalt, der ein Mannigfaltiges von Bestimmungen als Einheit enthält, entweder als eine einfache Einheit ohne seine Bestimmungen (abstrakt) zu nehmen, oder aber seine Bestimmungen ohne die zusammenhaltende Einheit des Gedankens isolirt, gegen einander veräußerlicht zu nehmen; in jenem Fall kommt es überhaupt nicht zu einer näheren Erkenntniß des Inhalts, in diesem wird zwar der Inhalt herausgesetzt in seine Besonderheiten, aber so, daß das innerlich Zusammengehörige und nur in seiner Einheit Wahre jetzt auseinanderfällt in ein Nebeneinander von einseitigen und in dieser Einseitigkeit widersprechenden Bestimmungen (z. B.: der Mensch ist frei, der Mensch ist auch abhängig). Damit hängt endlich zusammen, daß die Vorstellung nicht die Nothwendigkeit ihres Inhalts begreift, sondern denselben stets nur als einfach Gegebenes, als positive, aber zufällige Thatsache hinnimmt.

In allen diesen Beziehungen ist es das Denken, welches den Mangel der Vorstellung aufhebt: Einmal löst es die abstrakte Einfachheit, in welcher der Inhalt in der Vorstellung erscheint, in die Mannigfaltigkeit der inneren Bestimmungen auf, entwickelt, bringt in Fluß, scheidet das Unterschiedliche. Sodann bezieht es die isolirten Bestimmungen der Vorstellung auf einander und bringt damit den Widerspruch zwischen ihnen zum Bewußtsein (so entsteht also der Widerspruch allerdings erst mit dem Denken, aber keineswegs, als ob er durch dieses erst gemacht würde, wie die Gefühlsphilosophen meinen, sondern sofern er dadurch erst zum Vorschein gebracht wird); es ist reflektirend, urtheilend, wo die Vorstellung nur unmittelbar

anschauend war. Und endlich faßt das Denken die verschiedenen isolirten Bestimmungen der Vorstellung, die als solche zufällig und widersprechend waren, zur inneren Einheit des Gedankens als dessen verschiedene Momente oder Seiten zusammen, es begreift das Entgegengesetzte in seiner Einheit, das Zufällige in seiner Nothwendigkeit. So erhebt das Denken den Inhalt des unmittelbaren Wissens zum vermittelten, seiner Gründe bewußten, und in seine Bestimmungen entfalteten Wissen oder zur entwickelten Erkenntniß. Nichts anders als dieß ist auch der Sinn der sogenannten Beweise vom Dasein Gottes, die das unmittelbare Gottesbewußtsein freilich voraussetzen, aber keineswegs durch dasselbe unnöthig gemacht werden, sofern sie nichts anders sind als Darstellung des Ganges der Vernunft in der Erhebung vom Endlichen zum Gedanken Gottes.

Hegel bespricht hierbei besonders eingehend das Verhältniß des reflektirenden zum wahrhaft vernünftigen oder spekulativen Denken. „Die Reflexion ist die Thätigkeit, die Gegensätze festzustellen und von dem einen zum andern zu gehen, ohne aber ihre Verbindung und durchdringende Einheit zu Stande zu bringen." Deßwegen ist das bloße Reflektiren der Religion nicht angemessen. Es fixirt den Verstandesgegensatz des Endlichen und Unendlichen als völlig ausschließenden und unvermittelten. Dabei wird aber das jenseitige Unendliche, welches das Endliche außer sich hat, eben damit selbst zu einem begrenzten, also endlichen Ding; und umgekehrt indem das Ich als das über seine Endlichkeit reflektirende auch schon über dieselbe hinaus ist und in seinem Reflektiren selber seine Schranke zu setzen sich bewußt ist, erscheint damit das Endliche gerade wieder als das Unendliche, als das einzig Wesenhafte, durch welches das jenseitige Unendliche als der bloße Widerschein seines Selbst gesetzt sei. So schlagen die Gegensätze der Reflexion in einander um und die Demuth des endlichen Ich wird zum Hochmuth der gottlosen Selbstvergötterung. Hingegen fordert die Religion, daß ein Standpunkt aufgezeigt werde, wo das Ich in seiner partikulären Subjektivität ebenso negirt wie zugleich nach seinem wahren Selbst, nach seiner wesentlichen Freiheit erhalten sei in dem wahrhaft Unendlichen. Denn die Religion ist eben selbst dieß Thun, dieß Erhalten des wahren Selbst in Gott durch Aufgeben des endlichen, selbstischen Ich. Daher kann dieß Wesen der Religion nur völlig begriffen werden in einem Denken, welches

über den Gegensatz der Reflexion hinaus die Einheit beider im wahrhaft Unendlichen erkennt. Hier ist dann das Endliche Moment des göttlichen Lebens, das Unendliche aber diese Bewegung in sich selbst: sich selbst zu verendlichen und das Endliche wieder in sich selbst aufzuheben. Im Ich, das sich als endliches im religiösen Bewußtsein aufhebt, kehrt Gott zu sich zurück; daher ist die Religion nicht bloß unser Wissen von Gott, sondern zugleich „das Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittlung des endlichen Geistes, das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes", der seine Selbstunterscheidung als endliches Bewußtsein durch Hinausgehen über die Endlichkeit in der Religion wieder zur Einheit aufhebt. Wenn hierbei Gott, der absolute Geist, zunächst als das durch den endlichen Geist vermittelte Resultat erscheint, so bemerkt doch Hegel nachdrücklich, daß dieß nur der Gang unserer vom endlichen Bewußtsein ausgehenden Betrachtung so mitsichbringe, daß aber im Resultat selber schon dieß liege, sich als (bloßes) Resultat aufzuheben und vielmehr das schlechthin Erste zu sein. Denn indem das, was für unseren Gang der Betrachtung zunächst als das Erste erschien: die endliche Welt, sowohl die Natur als der endliche Geist, im Resultat selber vom Unmittelbaren zum Gesetzten, zum bloßen Mittel für den absoluten Geist degradirt wird, wird ebendamit der absolute, seiner selbst sich bewußte Geist als das in Wahrheit Erste und Setzende, die endliche Welt aber als das durch ihn Gesetzte erkannt, welches die Bestimmung hat, sich zu ihm zurückzubewegen. Sehr klar drückt er endlich diese spekulative Gottesidee so aus: „Gott ist die Einheit des Natürlichen und Geistigen, der Geist ist aber Herr der Natur, so daß beides nicht mit gleicher Würde in dieser Einheit ist, sondern so, daß die Einheit der Geist ist, kein Drittes, worin beide neutralisirt werden, sondern diese Indifferenz beider ist selbst der Geist. Er ist einmal eine Seite und das andremal das, was über die andre Seite übergreift und so die Einheit beider ist." Hiermit ist auch der Unterschied der Hegel'schen Gottesidee von der des Schelling'schen Identitäts-Systems und der Schleiermacher'schen Dialektik klar angegeben. Bei den Letzteren ist Gott nur die Indifferenz d. h. Negation des Gegensatzes von Geist und Natur, die ausschließende leere Einheit, also weder positiv schöpferisches, noch auch eigentlich geistiges Prinzip. Hier dagegen ist er die positive Einheit, welche den Gegensatz so in sich schließt, daß sie

die beherrschende Macht darüber ist und im Setzen desselben zugleich über ihn übergreift, ebendaher das absolut geistige Prinzip, das zu beiden Gliedern des Gegensatzes sich nicht gleichmäßig verhält, sondern im Einen (Natur) das Mittel und im Andern (Geist) den Zweck, im Mittel das Andere seiner selbst, im Endzweck aber sich selbst wieder=setzt.

Aus dieser auf Hegel's eigene Worte sich stützenden Darstellung dürfte sich klar ergeben, daß es ein Mißverständniß ist, wenn die gewöhnliche (durch Strauß und Feuerbach aufgekommene) Auffassung Hegel so versteht, als ob Gott erst im endlichen Geist zum Geistsein käme, an sich geistloses, bloß physisches Prinzip wäre. Der Schein dieser Meinung ist ja freilich oft nahegelegt und sie könnte aus dem (verkehrten) Prinzip der dialektischen Methode gefolgert werden, wonach allerdings unsere Denkbewegung, für welche der Geist das Letzte der Erkenntniß ist, zugleich die Realbewegung des Absoluten selber sein soll. Allein daß das, was auf dem Standpunkt unseres endlichen Denkens als Letztes herauskommt, darum doch es nicht an sich sei, vielmehr in Wahrheit der absolute Geist das Erste und der Grund, der alles Andere nur als Mittel seiner Erscheinung setzt: das ist so klar, als nur möglich, als Hegel's eigentliche Meinung wiederholt und am Klarsten in obigen Sätzen ausgesprochen.

Damit hängt unmittelbar auch das weitere Mißverständniß zusammen, als ob nach Hegel der endliche Geist schon, wie er als natürlicher ist, mit Gott eins oder gar die einzige Gottheit wäre. Diese (ebenfalls durch Strauß und Feuerbach aufgekommene) Auffassung ist die denkbar ärgste Verzerrung von Hegel's wirklicher Lehre. Mit ihr wäre der baare Naturalismus auf den Thron erhoben; davon aber konnte nichts ferner sein als Hegel's Idealismus, der nur die konsequente systematische Ausführung von Fichte's hochsittlichem Idealismus war. Der Geist, sofern er noch erst der natürlich bestimmte ist, ist eben damit noch zur Natur gehöriges, in Wirklichkeit ungeistiges, wenn gleich zur Geistigkeit angelegtes Dasein und eben damit das Andere gegen Gott, das erst mit Gott wirklich eins werden soll. Und dazu bedarf es der ganzen schweren Arbeit der Weltgeschichte und jedes Lebenslaufs, der Arbeit sittlicher Bildung, religiöser Opfer und Erhebung und intellektueller Selbstbesinnung und Erkenntniß. Das alles ist nöthig, damit vom ungöttlichen Ich

die Schlacke der Natürlichkeit und Endlichkeit weggeschmolzen und der edle Kern des wahren göttlichen Selbst an's Licht gebracht werde. Jenes Bibelwort: „Wer seine Seele verliert, der wird sie erhalten zu ewigem Leben" — es ist das Thema der Hegel'schen Religionsphilosophie, ebensogut und noch völliger, wie das der Fichte'schen. Der ganze Abschnitt über den Kultus ist eine Variation jenes Wortes. Und dieser Abschnitt ist der Kern der Hegel'schen Religionsphilosophie. Hier verbindet sich religiöse Tiefe mit der Kraft der Spekulation zu innigem und natürlichem Bunde und erweist sich also der sonst für unlöslich gehaltene Zwiespalt zwischen Fühlen und Denken als wohl überwindlich, wenn nur beide tief genug gehen*). Mit Recht sagt Hegel, daß gerade zwischen der wahrhaften vollendeten Religion und der Philosophie kein sachlicher Widerspruch, sondern bloß Verschiedenheit der Form bestehen könne; die christlichen Cardinallehren von der Gnade Gottes, der Rechtfertigung, dem heiligen Geist der Gemeinde seien nur durch ein spekulatives Denken wirklich zu begreifen.

Der Kultus ist nun vor Allem Glaube, diese lebendige Vermittlung des Ich mit dem absoluten Objekt. Er kann an den Menschen herankommen durch äußere Autorität, aber dieß Aeußerliche bildet nur das Mittel, das eben wegfallen muß, wenn es zum rechten Glauben kommen soll. Dieser „ist das Zeugniß des Geistes vom Geiste und darin liegt, daß in ihm kein endlicher Inhalt Platz hat, der Geist zeugt nur vom Geiste, die endlichen Dinge haben nur ihre Vermittlung durch äußere Gründe. Der wahrhafte Grund des Glaubens ist der Geist und das Zeugniß des Geistes ist in sich lebendig." Von äußern Zeugnissen und Beglaubigungsmitteln, wie Wundern, kann wohl der Glaube anfangen, aber so ist er noch erst formeller Glaube, an dessen Stelle der wahre Glaube treten muß. Wird dieses nicht unterschieden, so muthet man dem Menschen zu, Dinge zu glauben, an die er auf einem gewissen Standpunkt der Bildung nicht mehr glauben kann; es wird dann, was doch höchstens nur ein Mittel zum wahren Glauben sein kann, für sich als selbst wesentlicher Glaubensartikel gefordert. Der so geforderte Glaube ist Glaube an einen Inhalt, der zufällig ist, also nicht der wahre sein

*) Vgl. dazu auch Constantin Rößler's Beurtheilung der Hegel'schen Religionsphilosophie. („Das deutsche Reich und die kirchliche Frage", 272—82).

kann, denn der wahre Glaube hat keinen zufälligen Inhalt. Ueber jenen zufälligen Glauben ist die Aufklärung Meister geworden und die Orthodoxie wird ihn nicht mehr erhalten können. „Ob bei der Hochzeit zu Cana die Gäste mehr oder weniger Wein bekamen, ist ganz gleichgültig, und ebenso zufällig, ob Jenem die verdorrte Hand geheilt wurde; denn Millionen Menschen gehen mit verdorrten und verkrüppelten Gliedern, denen Niemand sie heilt u. s. w. Das Ungeistige ist seiner Natur nach kein Inhalt des Glaubens. Wenn Gott spricht, so ist dieß geistig; denn es offenbart sich der Geist nur dem Geiste."

Der rechte Glaube und seine innere Beglaubigung durch den sich in ihm bezeugenden und damit ihn selbst erzeugenden göttlichen Geist ist nun also das innere und zwar das erste Moment des Kultus. Der Kultus ist aber näher ein (inneres) Handeln, das zum Zweck hat das Dasein Gottes im Menschen, die Thätigkeit, „mich mit Gott in mir selbst zusammenzuschließen, mich in Gott als meiner Wahrheit zu wissen und Gott in mir," und in dieser Einheit mir „den höchsten, absoluten Genuß zu geben." Näher ist nun aber dieß Thun ein „zweiseitiges", ein Thun Gottes: Gnade, und ein Thun des Menschen: Opfer, Hingabe seiner selbst; nicht als ob beides zwei äußerlich sich gegenüberstehende, einander begrenzende Thätigkeiten wären, so daß die göttliche Gnade des Menschen Freiheit ausschlösse und dieser bloß als passives Material, als Stein dabei wäre, sondern „es soll der Zweck, das Göttliche, werden durch mich in mir", das Aufgeben meiner Selbstheit ist meine Aktion, meine Arbeit, aber es ist zugleich die Gottes, der zum Menschen sich bewegt und im Menschen durch Aufhebung des bloß Menschlichen Dasein gewinnt. „Was als mein Thun erscheint, ist alsdann Gottes Thun und ebenso auch umgekehrt". Das Gute ist hier nicht mehr bloß leeres Sollen, Ideal, das durch mich, durch meine subjektiv-menschliche Kraft, erst hervorgebracht, in eine gottverlassene Welt hineingebracht werden soll; nein, es ist selbst „göttliche Macht, ewige Wahrheit", die in mir und durch mich sichselbst verwirklicht, indem ich im Opfer der Selbstentsagung mich ihrem Wirken hingebe. — So gewiß es ist, daß damit der Herzpunkt der christlichen Heilslehre richtig getroffen ist, so gewiß auch, daß dieser tiefreligiöse Gedanke zugleich die richtige Consequenz des oben entwickelten spekulativen Religionsbegriffes und dieser ganzen Spekulation ist.

Nachdem dann noch die Stufen und Formen des Kultus auch in seiner äußern Darstellung besprochen sind, schließt der prinzipielle Theil von Hegel's Religionsphilosophie mit einer höchst geistvollen Besprechung des Einflusses der Religion auf die sittlichen Zustände und Staatsverfassungen. Hegel ist der Ansicht, daß im Allgemeinen die Religion und die Grundlage des Staates ein und dasselbe sei, sofern beide ihren Boden in der Gesinnung haben, in der Grundanschauung des Menschen von seinem Wesen und seiner Bestimmung. Daher habe Unfreiheit in der Religion auch Unfreiheit im Staat, ein schlechter Begriff von Gott auch schlechte Gesetze und Regierung zur Folge. Oder, wo der Staat zwar das Prinzip der Freiheit zur Grundlage seiner Verfassung mache, die Religion aber dasselbe nicht anerkenne, da treten jene großen Conflikte ein, wie zwischen dem modernen Staat und der katholischen Kirche — Conflikte, in welchen der Staat nach Hegel's Ansicht mit Gewalt gegen die Anhänger der ihm feindlichen Religion verfahren und sie von der Regierung verdrängen soll; „die Religion als Kirche muß dann äußerlich nachgeben." Daß damit freilich die Lösung des großen Gegensatzes noch nicht gegeben ist, sofern doch in der Gesinnung der Bürger das staatsfeindliche Religionsprinzip in Geltung bleibe, kann Hegel selbst nicht verkennen. Ebenso sieht er klar, daß mit einer bloßen Scheidung zwischen Staat und Religion die „Collision noch weit davon entfernt ist, gelöst zu sein." Denn die Form, in welcher die Wahrheit für das Volk vorhanden ist und die letzten Grundsätze der Sittlichkeit für das Volk Geltung haben, ist eben immer nur die Form einer vorhandenen Religion; hängt nun diese nicht mit den Prinzipien der Freiheit zusammen, so bleibt (im modernen Staat, versteht sich) immer unaufgelöste Entzweiung, feindliches Verhältniß, das gerade im Staat nicht stattfinden soll. Hierin sind die protestantischen Staaten zum voraus im Vortheil, sie stehen dem Prinzip nach in Uebereinstimmung mit der Religion, sofern der Protestantismus das Moment der subjektiven Freiheit, des Gewissens, der eignen Ueberzeugung, ausdrücklich fordert.

Der zweite Theil der Hegel'schen Religionsphilosophie behandelt „die bestimmte Religion" d. h. die Religion in den verschiedenen vorchristlichen Stufen ihrer geschichtlichen Verwirklichung. Diese einzelnen positiven Religionen sind Erscheinungen besonderer Momente

des Begriffs, einseitige Darstellungen des Wesens der Religion, diesem selbst nicht entsprechend, aber darum doch die durch den Begriff selbst geforderten nothwendigen Entwicklungsstufen seiner Selbstverwirklichung. Hegel unterscheidet: die unmittelbare oder Naturreligion, die der Kindheit der Menschheit entspricht, dann die der geistigen Individualität, entsprechend dem Jünglingsalter, der hervortretenden geistigen Freiheit; in dieser wieder die drei Formen: Religion der Erhabenheit oder Judenthum, der Schönheit oder griechische und der äußern Zweckmäßigkeit oder römische Religion. Darauf schließt „die absolute Religion", in welcher der Begriff selbst Erscheinung wird, das Christenthum, gleichsam die Religion des reifen Mannesalters. Unwillkürlich erinnert dieß an Lessing's Auffassung der Religionsgeschichte als einer Erziehung des Menschengeschlechts; eine Vergleichung dieser mit Hegel's Philosophie der Religionsgeschichte zeigt aber mehrfachen Fortschritt und Vorzug der letztern. Einmal ist hier erst die Idee der immanenten Geistesentwicklung rein durchgeführt, was bei Lessing in Folge des schwankenden Offenbarungsprinzips noch nicht ebenso der Fall war; sodann ist bei dem Letztern der Gesichtskreis ein viel beschränkterer, sofern fast nur die biblische Religion in das Auge gefaßt, die heidnische bloß gelegentlich gestreift wird, so weit sie mit jener sich direkt berührt, während Hegel den ganzen Umkreis der Religionen (soweit sie ihm und seiner Zeit aufgeschlossen waren) in die philosophische Betrachtung einfügt; endlich läßt sich nicht leugnen, daß Lessing noch ziemlich stark in dem Fehler des geschichtslosen Rationalismus des 18. Jahrhunderts befangen ist, der an die individuellen historischen Gestalten die abstrakte Schablone der Vernunftreligion anlegte und sie darauf hin ansah, wie weit sie dieser entsprechen oder nicht; Hegel hingegen sucht jede Religion aus ihrem eigenen immanenten Prinzip heraus als individuelles Moment in der Entwicklung der Idee der Religion zu begreifen und steht damit prinzipiell wenigstens (wie weit auch in der Ausführung? ist eine andere Frage) auf dem Boden der objektiv geschichtlichen Betrachtung, die eben wesentlich durch ihn zur allgemein gültigen Herrschaft gekommen ist. In dieser Beziehung steht Hegel Herder viel näher, als Lessing; und ich glaube, daß dieser bedeutende Fortschritt, den uns Hegel's Religionsphilosophie über Lessing wie Kant hinaus darstellt, ohne das Zwischenglied der Herder'schen „Ideen zur

Philosophie der Geschichte" kaum zu begreifen wäre. Vor Herder hat übrigens Hegel den richtigeren Blick für den Ausgangspunkt und für das allgemeine Entwicklungsgesetz der Religion voraus, während wir bei Ersterem das bessere Verständniß der mannigfachen natürlichen Bedingungen und Faktoren des religiösen Bewußtseins (wie der Natureindrücke, der poetischen Anschauungen u. dgl.) finden. Auf diese zwei Punkte mag hier noch etwas eingegangen werden, während wir das übrige religionsgeschichtliche Detail um so eher übergehen können, als Hegel's Charakteristiken der einzelnen Religionen auf noch zu unsicherer und lückenhafter historischer Kunde ruhten.

Die Parthie über den Anfang der Naturreligion oder den „Urstand" der religiösen und sittlichen Menschheit ist ein wahres Cabinetsstück feiner und geistvoller, kritisch-spekulativer Untersuchung. In der Vorstellung von einem paradiesischen Urstand von hoher Vorzüglichkeit und seither unerreichter Vollkommenheit, von einem goldenen Zeitalter seliger Güte und ungetrübter Gottesgemeinschaft u. s. w. liegt nach Hegel die Verwechselung des Ersten nach dem Begriff mit einem Ersten der äußeren Realität, der Erscheinung. Der Begriff, das Ansich, die Anlage des Menschen ist allerdings dieß, Geist zu sein, vernünftig zu denken und zu wollen, die Natur und Gott zu erkennen; aber diese Idee des Menschen wird nun mythisch vorgestellt (und dieß ist, beiläufig, eines der schlagendsten Beispiele für die oben bezeichnete Eigenthümlichkeit der „Vorstellung" auf religiösem Boden) als ein Vergangenes, nicht als das Innere, das bleibende Wesen und der anfängliche Entwicklungsgrund und Entwicklungstrieb, sondern als unmittelbare Existenz, als äußerer Anfangszustand. Allein der Begriff ist nicht selbst Zustand, sondern die Realisirung desselben macht erst Zustände, und diese Realisirung muß von ganz anderer Art sein als sie in der mythischen Vorstellung erscheint. Der Geist muß, um wirklich Geist, vernünftiges Denken und freies Wollen zu sein, sich aus seinem Versenktsein in die Natur erst zurückziehen, sich mit ihr entzweien, um erst durch die Entzweiung hindurch die Versöhnung, die wahre selbstbewußte Einigkeit zu gewinnen. Hingegen ist die unmittelbare Einheit des Geistes mit der Natur so wenig ein Zustand höherer Vorzüglichkeit, daß es vielmehr der des Geistes unwürdige, seiner höheren Bestimmung gerade entgegengesetzte Zustand der Rohheit, der Begierde, der Wildheit über-

haupt ist; nur auf dieser thierischen Dumpfheit, dem Fehlen des sittlichen Bewußtseins beruht die „Unschuld" des Naturmenschen. Der Verlust derselben war daher so wenig ein unheilbares Unglück, daß es vielmehr eine göttliche Nothwendigkeit war: „Das ist die ewige Geschichte der Freiheit des Menschen, daß er aus dieser Dumpfheit, in der er in seinen ersten Jahren ist, herausgeht, zum Licht des Bewußtseins kommt, näher, daß das Gute für ihn ist und das Böse." Allerdings erscheint dem Menschen dieß Heraustreten aus der dumpfen Bewußtlosigkeit in das Licht des Bewußtseins, des sittlichen Gesetzes, der Zucht und Arbeit, zunächst als ein Uebel; aber es ist dieß doch nur die eine Seite, die andere aber ist, daß im Uebel zugleich schon der Quell der Heilung liegt — was beides Hegel höchst geistvoll an der biblischen Paradieses- und Sündenfalls-Sage hervorhebt. Ist der Wille des Guten nur das Resultat der von der Selbstheit reinigenden Erziehung und Arbeit, ist die Erkenntniß der Wahrheit und Gottes nur das Resultat des über die Sinneswahrnehmung wie über die Verstandesabstraktionen sich erhebenden Denkens: so kann die natürliche Unmittelbarkeit nicht die wahrhafte Existenz der Religion sein, vielmehr „ihre niedrigste, unwahrste Stufe". Jetzt sind diese Gedanken allerdings so ziemlich in das Gemeinbewußtsein der gebildeten Welt übergegangen und darüber hat man, wie gewöhnlich, vergessen, auf welchem Baum diese Frucht gewachsen ist.

Wenn wir nun aber weiter fragen wollten, durch welche psychologischen Prozesse, unter welchen inneren Motiven und äußeren Reizen und Anlässen der Hergang der religiösen Entwicklung der Menschheit aus diesem Urzustand heraus zu denken sei? so dürfen wir auf eine derartige Frage bei Hegel eine befriedigende Antwort nicht erwarten. Daß ihm diese realistische, geschichtlich-psychologische Betrachtungsweise fern lag, war durch seine ganze dialektische Methode gegeben. Statt auf eine derartige Frage einzugehen, überrascht er uns hier nun wieder mit dem — man sollte meinen, schon im ersten Theil abgethanen — „metaphysischen Begriff". In ihm, in der logischen Dialektik seiner Momente, soll auch der geschichtliche Hergang und Fortgang des religiösen Bewußtseins der Menschheit seine nothwendige und genau zutreffende Begründung finden. Es ist dieß freilich nur die Consequenz des formalen Prinzips dieser Philosophie überhaupt, nach welchem die logischen, formalen Verhältnisse und Bewegungen unseres

Denkens unmittelbar zugleich die realen Verhältnisse und Bewegungen (Prozesse) des Wirklichen sein sollen. Daß nun aber eben dieses die Methode seiner Philosophie bestimmende Formprinzip die schwache Seite derselben bilde, ist mit Recht jetzt wohl allgemein anerkannt. Auch für die Religionsgeschichte kann es sich jetzt nicht mehr darum handeln, aus der Dialektik des Begriffs des Unendlichen die positiven Religionen zu konstruiren. Denn wir wissen, daß der Faktoren, welche im Leben der Völker zur Bildung, Entwicklung, Umbildung ihrer Religion zusammenwirken, zu viele sind und jeder wieder zu vielfach von innen und außen bedingt, als daß das apriorische Schema einiger abstrakten Categorieen an die Mannigfaltigkeit und individuelle Bestimmtheit des Wirklichen irgend zutreffend hinanreichen könnte. Hier gilt es deßhalb, den Idealismus Hegel's durch einen besonnen auf die geschichtliche Thatsächlichkeit sich stützenden Realismus zu ergänzen. Wobei man nur freilich andererseits wieder nicht vergessen sollte, daß alle wissenschaftliche, zumal philosophische Verarbeitung des empirischen Stoffes in letzter Instanz doch keinen andern Zweck haben kann als den: die Ideen, die Vernunft, die Gesetzmäßigkeit und Zweckmäßigkeit, die im Wirklichen als das innerlichst Wirkende drinstecken, herauszubringen und an's Licht des Bewußtseins zu ziehen.

Alle die Vorzüge nun wie auch die Mängel seiner Religionsphilosophie koncentriren sich in der breit ausgeführten spekulativen Darstellung des Christenthums, die den dritten Haupttheil ausfüllt. Bezeichnend ist schon die Art, wie Hegel sowohl in der Religionsphilosophie als in der Philosophie der Geschichte den Uebergang zum Christenthum macht: es ist das Unglück der Zeit, die Negation der Volksgeister und ihrer schönen heitern Idealwelt durch das im römischen Cäsarenthum verkörperte Fatum, dieser Schmerz der gebrochenen Subjektivität ist's, aus welchem das Christenthum als die Religion der Versöhnung hervorging. Nun liegt ja gewiß hierin die Wahrheit, daß das Unglück der Zeit dem Christenthum den Weg bahnte und insofern die conditio sine qua non seiner Ausbreitung und seines Sieges war; allein diese negative Bedingung ist darum doch noch lange nicht der positive Erklärungsgrund des Christenthums. Daß das Christenthum seinen Ursprung aus dem Judenthum nahm und ohne dessen geschichtlich bedingte Heilshoffnung gar nicht zu begreifen wäre, das deutet Hegel nicht mit einem Wort

an. Die wirkliche geschichtliche Genesis wird auch hier — und es ist dieß einer der eklatantesten Fälle dieser falschen Methode — ersetzt durch die Dialektik des Begriffs: wie in der Logik aus dem Nichts unmittelbar das Werden, so soll hier aus der Negation des freien Selbstbewußtseins der Völker unmittelbar die Religion der allgemeinen Freiheit hervorspringen. „Indem wir diese Religion betrachten, gehen wir nicht historisch zu Werke, nach der Weise des Geistes, der vom Aeußerlichen anfängt, sondern wir gehen vom Begriff aus", sagt Hegel im Eingang dieses Abschnitts*). Ist denn aber nicht nach Hegel's eigensten Prämissen der Begriff gerade in seiner Geschichte, in welcher er sein Dasein hat, zu finden? aus ihr also auch allein objektiv zu entnehmen? Und ist nicht gerade die Betrachtungsweise, welche den Begriff einer geschichtlichen Erscheinung nicht aus ihr selbst schöpft, sondern vom subjektiven Denken aus an die Sache heranbringt, eine „äußerliche"? Ueberlegen wir dieß, so könnte man wohl nicht ohne Grund sagen, daß die realistische Wendung, die Forderung des Ausgehens vom Thatsächlichen, in welcher die Berechtigung der nachhegelschen Reaktion liegt, nur die Durchführung der wahren sachlichen Prinzipien dieses Systems gegenüber der falschen Methode seiner schulmäßigen Darstellung sei.

Das Christenthum wird nun von Hegel im Allgemeinen charakterisirt als „die absolute Religion", in welcher der Begriff der Religion verwirklicht, mit der Erscheinung also eins sei; als „die offenbare Religion", in welcher das Offenbarsein des Geistes für den Geist, was die Religion an sich ist, auch für uns zum Bewußtsein gekommen ist, Gott also als der gewußt wird, der sich selbst in unserem Geiste als die Wahrheit und die Liebe bezeugt; ebendaher als „die Religion der Wahrheit und Freiheit", in welcher der Geist sich seiner selbst nach seinem wahren Wesen, nach seiner Einheit mit Gott bewußt wird und in dieser Aufhebung der Trennung, in dieser Versöhnung zugleich zu seiner wahren Freiheit gelangt. Hegel theilt dann seine Darstellung des Christenthums so ein, daß er zuerst Gott an und für sich, im Elemente der Ewigkeit betrachtet, dann Gott in seiner Selbstunterscheidung und Erscheinung im Elemente der Zeit, der Geschichte, endlich Gott in der Rückkehr aus der Erscheinung zu sich

*) Religionsphilosophie, Bd. II. (s. W. XII.) S. 166.

selbst, im Prozeß der Versöhnung, als Geist der Gemeinde, der das Ewige in der Zeit ist; diese drei Formen bezeichnet er dann auch im Anschluß an die kirchliche Terminologie als: das Reich des Vaters, des Sohnes und des Geistes.

In der christlichen Dreieinigkeitslehre findet er den Grundgedanken seiner spekulativen Gottesidee wieder: Daß Gott diese lebendige Thätigkeit des Sichvonsichunterscheidens und Zusichzurückkehrens, dieser ewige Prozeß des Setzens und Aufhebens des Unterschieds ist. Von der „Dreiheit" als Zahl soll dabei nicht die Rede sein, diese Form des Zählens hier hereinzubringen, wäre eine Gedanken- und Begrifflosigkeit; ebensowenig von „Person", durch welche Bestimmung die Unterschiede gegen einander fixirt würden, die gerade als aufgelöst in der lebendigen göttlichen Einheit gesetzt sind; ebenso sind die Begriffe Vater, Sohn, Geist kindliche Formen der Vorstellung, Bilder für den wahren Gedanken, daß Gott nicht das abstrakte Eins, die unterschiedslose Identität der Verstandesreflexion oder die jenseitige Allmacht der jüdischen Religion sei, sondern „die konkrete Identität des Unterschiedenen" oder „die ewige Liebe"; denn die Liebe ist ein Unterscheiden Zweier, die doch für einander schlechthin nicht unterschieden sind; dieß „Im Andern bei sich selbst sein", dieß Anschauen, Fühlen und Wissen der Einheit im Unterschied — das ist die Liebe und eben das ist auch die christliche Gottesidee. Ein Geheimniß im gewöhnlichen Sinn des Wortes ist dieß Wesen Gottes nicht, am wenigsten in der christlichen Religion, wo sich eben Gott als diese in die Menschheit eingehende und sie zu sich erhebende Liebe geoffenbart hat; ein Geheimniß ist dieß Einssein im Unterschied nur für die sinnliche Betrachtungsweise und für die Verstandesreflexion, welche überall die Unterschiede als feste fixirt und so zu unlöslichen Widersprüchen kommt. Aber alles Lebendige ist dieser Widerspruch in sich, ist ein stetes Entstehen und Wideraufheben des Widerspruchs; „nur der todte Verstand ist identisch in sich, aber in der Idee ist der Widerspruch auch aufgelöst und die Auflösung erst ist die geistige Einheit selbst". — Diese spekulative Deutung der kirchlich-trinitarischen Gotteslehre gehört jedenfalls zum Geistvollsten, was über dieses vielbehandelte Thema gesagt worden ist, und trifft den Kern der Sache so gut, als überhaupt ein Dogma, in welchem religiöse, historische und philosophische Motive sich zum wahren Wunderknäuel ver-

schlungen haben, durch spekulative Formeln entwirrt werden kann. Was ist denn die kirchlich-trinitarische Gotteslehre in ihrem Grund und Kern betrachtet anderes als eine Verknüpfung des hebräischen mit dem hellenischen Gottesbewußtsein, der Transscendenz des Einen überweltlichen Gottes mit der Immanenz des mannigfaltigen Göttlichen in der Welt und dem Menschenleben? Und die Hegel'sche Gottesidee — ist sie nicht eben auch die ganz analoge Verknüpfung der Spinozisch-Schellingischen Substanz mit der absoluten Subjektivität Fichte's? die Belebung der spröden starren Einheit, die jenseits des Gegensatzes als sein verschlossener Grund bleibt, durch den Prozeß des Eingehens in die Endlichkeit und Sichvermittelns durch sie, um als „Einheit im Unterschied" ihr Gegentheil in sich selbst aufzunehmen? Und entspricht denn diese Anschauung nicht ganz dem apostolischen Wort: daß von Gott und durch ihn und zu ihm alle Dinge seien — einem Wort, in welchem die Kirche von jeher den Grundgedanken ihrer Trinitätslehre erkannt hat?

Ihre Höhe erreicht diese Philosophie des Christenthums in der Lehre von der Entzweiung und Versöhnung des Geistes, welche zum Tiefsinnigsten gehört, was über diese Grundidee der Erlösungsreligion gedacht wurde. Der im Wesen Gottes selbst schon liegende Unterschied erhält sein bestimmtes Dasein als selbständiges Anderes, als Welt, die aber, weil sie ihr Sein nur von Gott hat, zu ihrem Ursprung zurückzukehren, aus der Trennung zur Versöhnung überzugehen die Bestimmung hat. Der Unterschied kommt aber in der Natur noch nicht zur vollen Entwicklung, weil sie mit ihrem Ansich, ihrem Wesen noch eins bleibt, ihren Gesetzen treu gehorcht, aus der Substanz, der Nothwendigkeit ihres Seins nicht heraustritt. Der Mensch hingegen soll, was er an sich ist, auch für sich selbst sein oder vielmehr werden; es gehört also zu seinem Begriff, daß er seiner Natur, seinem Insichsein sich gegenübersetzt, in die Trennung seines Wesens und seines unmittelbaren Daseins eintritt. Und zwar ist das Bewußtsein selber schon der Akt, durch den diese Trennung gesetzt ist, denn das Bewußtsein ist das Unterscheiden seiner, dieses bestimmten Subjekts, von sich, seinem allgemeinen Wesen. In dieser mit dem Bewußtsein und durch dasselbe unmittelbar gesetzten Entzweiung des Subjekts mit seinem Begriff liegt nun eben auch der naturnothwendige Grund des Bösen. Denn indem der

Mensch sich als Subjekt, als dieses Einzelwesen setzt, ist natürlich auch sein Wille zunächst nur dieser einzelne Wille, ist also erfüllt mit dem Inhalt der Einzelheit, den partikulären Trieben und Neigungen, d. h. der natürliche Mensch ist selbstsüchtig. Das Böse ist also nicht die Entzweiung des Menschen mit einer ihm fremden Macht, auch nicht der Vernunft des Menschen mit der ihr fremden Sinnlichkeit, auch nicht der bloße Mangel an Kraft des Gottesbewußtseins gegenüber dem sinnlichen Bewußtsein, nein, es ist der innere Selbstwiderspruch des Geistes, seines Daseins und Fürsichseins als einzelnes Subjekt und seines allgemeinen Wesens als Geist. Ebendarum ist es mit der Freiheit des Menschen ganz unmittelbar als die erste Weise ihrer Erscheinung gegeben. Die Freiheit hat das wesentliche Moment jener Trennung in sich, sie wird durch das Bewußtsein des Fürsichseins gegen Anderes, auch gegen die Allgemeinheit und Vernünftigkeit des Willens. „In dieser Trennung ist das Fürsichsein gesetzt und hat das Böse seinen Sitz; hier ist die Quelle des Uebels, aber auch der Punkt, wo die Versöhnung ihre letzte Quelle hat. Es ist das Krankmachen und die Quelle der Gesundheit." Wenn die Kirche dieses dem Menschen von Grund aus anhaftende Bösesein als die von Adam her vererbte Erbsünde bezeichnet, die ihren Entstehungsgrund im Sündenfall Adams gehabt haben soll: „so ist dieß auch wieder die sinnliche Weise zu sprechen; der erste Mensch will dem Gedanken nach heißen: der Mensch als Mensch, nicht irgend ein Einzelner, Zufälliger, Einer von den Vielen, sondern der absolut Erste, der Mensch seinem Begriff nach. Der Mensch als Solcher ist Bewußtsein, eben damit tritt er in diese Entzweiung . . Die Entzweiung liegt im Begriff des Menschen überhaupt: die Einseitigkeit also, daß es vorgestellt wird als das Thun eines Einzelnen, wird integrirt durch die Vorstellung der Mittheilung, die Erbschaft".

Mit jenem natürlichen Zustand des Böseseins ist aber zugleich das Bedürfniß der Aufhebung desselben gegeben, denn die Entzweiung des Geistes in sich selbst ist zugleich sein tiefstes Unglück, unendlicher Schmerz. In seinem Extrem kommt der Widerspruch in doppelter Form zum Bewußtsein und bewirkt ein zwiefaches, gleich tiefes Gefühl der Unseligkeit: Einerseits fühlt sich das Subjekt in seiner Unangemessenheit gegen das Absolute, gegen sein Wesen, gegen sein Sollen, das ihm als der Eine reine Gotteswille des Guten gegenübertritt,

fühlt sich also innerlich gerichtet, gedemüthigt, zerknirscht und vernichtet — das Unglück des jüdischen Bewußtseins. Andererseits fühlt sich das Subjekt entzweit mit der Welt, von ihrer Unangemessenheit an sein Denken und Wollen zurückgetrieben in die Innerlichkeit seines selbstbewußten und freien Ich; aber indem es so seine Befriedigung durch die Flucht aus der Welt und Wirklichkeit, durch die Thatlosigkeit und Empfindungslosigkeit sucht, flieht es auch aus seiner eigenen Wirklichkeit, verliert allen konkreten Inhalt seines Willens, allen Werth seines Lebens, wird zum abstrakt freien d. h. leeren und nichtigen Ich, — dieß das Unglück des römischen Bewußtseins, wie es im Stoicismus und Skepticismus zur Erscheinung kommt. So endet die Entzweiung, die den Standpunkt der natürlichen Menschheit bildet, in doppelter Einseitigkeit: in der Negation des Ich oder in der abstrakten Affirmation des Ich und Negation der Welt, und auf beiden Seiten zeigt sich gleichsehr das Bedürfniß des Geistes nach Versöhnung.

Daß die Entzweiung in den Geist selbst fällt, dieser also die unendliche Energie der Einheit besitzt, welche den Widerspruch aushält, darin liegt schon die objektive Möglichkeit der Aufhebung des Widerspruchs. Aber die Frage ist: wird das Subjekt aus sich selbst diese Aufhebung hervorbringen können? „Es ist eine gemeine Vorstellung, daß es dieß könne." Das Subjekt steht ja selbst auf dem einen der Gegensätze und all' sein Thun ist so immer ein einseitiges, bleibt als solches (subjektives) bloß in abstrakter Freiheit, also eben in dem zu überwindenden Gegensatz befangen. Vielmehr: „die Einheit der Subjektivität und Objektivität, diese göttliche Einheit muß als Voraussetzung sein für mein Setzen, dann erst hat dieses einen Inhalt, sonst ist es subjektiv, formell. Mit der Bestimmung dieser Voraussetzung verliert es seine Einseitigkeit." Diese nothwendige Voraussetzung, ohne welche der Gegensatz nicht im Subjekt und für dasselbe aufzuheben ist, ist eben die Erkenntniß der Wahrheit, daß der Gegensatz an sich schon aufgehoben ist, nehmlich eben im Wesen des absoluten Geistes, sofern er die lebendige Einheit, die versöhnende Liebe ist; nur weil er an sich, der Wahrheit nach aufgehoben ist, kann seine Aufhebung auch für das Subjekt erreicht, die Versöhnung im Subjekt vollzogen, angeeignet werden. Der Mensch kann sich nur in Gott aufgenommen wissen, insofern ihm Gott nicht ein Fremdes

ist, zu dem er sich äußerlich verhält, sondern sofern er in Gott sein eigen Wesen als Geist, als Freiheit, als Subjektivität bejaht weiß. Diese an sich seiende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur kann nun aber nur dadurch dem Menschen zum Bewußtsein kommen, für ihn unmittelbare Gewißheit werden, daß ihm Gott als Mensch und der Mensch als Gott erscheint. Das, was die Natur des Geistes an sich ist, die Einheit göttlicher und menschlicher Natur zu sein, tritt in das Bewußtsein der religiösen, nicht philosophischen Menschheit in der Form einer unmittelbaren Anschauung; so ist die Vorstellung der Gemeinde von der Gottmenschheit Christi aus einer inneren Nöthigung des religiösen Bewußtseins auf der Stufe der Erlösungsreligion erklärt; wohl verstanden: nicht um die Existenz eines Gottmenschen im kirchlichen Sinn handelt es sich hierbei, sondern um den Entstehungsgrund des Glaubens an die Gottmenschheit im Bewußtsein der Gemeinde. Wiefern zu dieser Entstehung der geschichtliche Christus eine wesentliche Ursache gewesen, wird von Hegel nicht näher untersucht, weil es ihm eben mehr um die prinzipielle Wahrheit und innere Nothwendigkeit jenes Glaubens als um die geschichtliche Form seines ersten Auftretens zu thun war. Doch finden sich Andeutungen darüber; in der Verkündigung des Reiches Gottes durch Christum habe sich das Bewußtsein ausgesprochen, daß die Versöhnung der Menschen mit Gott eine Wirklichkeit sei, und daß es also für den Menschen nur gelte, sich unmittelbar in diese Wahrheit, in das Reich der Liebe zu Gott zu versetzen. „In der Sprache der Begeisterung, in solchen durchdringenden Tönen, die die Seele durchbeben, die sie herausziehen aus dem leiblichen Interesse, ist dieß vorgetragen. Trachtet am Ersten nach dem Reiche Gottes! Selig sind, die reines Herzens sind! Solche Worte sind vom Größten, was je ausgesprochen worden ist. Das Himmelreich und die Reinigkeit des Herzens enthält doch eine unendlich größere Tiefe als die Innerlichkeit des Sokrates.“ Christus spricht dabei aus der reellen Einheit seines Bewußtseins mit dem göttlichen Willen und doch wesentlich als Mensch, in welchem das göttliche Wirken nicht als etwas Uebermenschliches, in Gestalt einer äußern Offenbarung kommt, sondern so, „daß diese göttliche Gegenwart wesentlich identisch ist mit dem Menschlichen.“

Sollte je noch ein Zweifel sein über den Sinn dieser Hegel'schen

Deutung der kirchlichen Christuslehre, so löste sich dieser vollends in den tiefsinnigen Bemerkungen über die Bedeutung des Todes Christi für den Glauben der Gemeinde. Vorher war Christus Mensch, der durch seine Lehre und sein Leben den Menschen zum Bewußtsein brachte, was das Wahrhafte sei und die Grundlage ihres religiösen Bewußtseins ausmachen müsse: daß Gott nicht ein Drüben, ein Fernes, sondern in seinem Reiche gegenwärtig, daß er die Liebe sei, und daß diese Gewißheit uns zum eigenen Gefühl werden müsse. Aber die Worte des Menschen Jesus werden erst vom Glauben richtig, geistig aufgefaßt, und dieser geistige Glaube ist erst die Frucht des Todes Christi. „Mit diesem Tode macht sich erst der Uebergang in das Religiöse; das Verhältniß zum bloßen Menschen verwandelt sich in ein Verhältniß, das vom Geiste aus verändert wird, so daß sich die Natur Gottes darin aufschließt. Das Bewußtsein der Gemeinde, das so den Uebergang macht vom bloßen Menschen zu einem Gottmenschen, zur Anschauung, zum Bewußtsein, zur Gewißheit der Einheit und Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur, ist es, womit die Gemeinde beginnt und was die Wahrheit ausmacht, worauf die Gemeinde gegründet ist." Eben darum, weil dieß höhere Bewußtsein vom Versöhntsein Gottes mit der Welt erst nach dem Tode Christi der Gemeinde in seiner vollen geistigen Bedeutung aufgegangen ist, faßte sie dann diesen Tod selbst als den Mittelpunkt der Versöhnung und schaute in ihm die absolute Liebe an, welche in der Endlichkeit selbst die Endlichkeit überwindet, den Tod, diese Negation, selbst wider negirt.

Dieß also ist an der Geschichte Christi, wie sie im Glauben der Gemeinde ist, die Hauptsache, die „Bedeutung" (die ideale, religiöse Wahrheit): daß sie die Geschichte Gottes selbst ist, d. h. seine Natur als Geist, als Liebe, als das die Entzweiung der Endlichkeit versöhnende Prinzip zum Bewußtsein bringt. Und hierin liegt auch die einzige Beglaubigung, der Beweis ihrer Wahrheit, wogegen es auf äußere Beweise durch Wunder nicht ankommt, das ist eine geistlose Weise der Beglaubigung. In der Natur ist Gott und seine Macht nach ewigen Gesetzen, das wahrhafte Wunder aber ist der Geist selbst. Auch die Untersuchung der Wahrheit der Erzählungen von den Erscheinungen des Auferstandenen ist nach Hegel von der Kirche nur deswegen nicht anzunehmen, weil sie von dem Gesichtspunkt aus-

geht, als komme es auf das Sinnliche der Erscheinung an, auf die historische Beglaubigung, von der doch die geistige Wahrheit ganz unabhängig ist. Scheint hiernach die ideale Wahrheit nur gleichgültig gegen die Geschichtlichkeit ihrer Einkleidungsform sich zu verhalten, so geht Hegel noch einen bedeutsamen Schritt weiter in dem Satz: „Was für den Geist Wahrheit haben, was er glauben soll, muß nicht sinnliches Glauben sein; was für den Geist wahr ist, ist ein solches, für welches die sinnliche Erscheinung heruntergesetzt wird. Indem der Geist vom Sinnlichen anfängt und zu diesem seiner Würdigen kommt, ist sein Verhalten gegen das Sinnliche zugleich ein negatives Verhalten. Es ist dieß eine Hauptbestimmung." Man ersieht hieraus, daß die dogmatistische Kritiklosigkeit so wenig ein Recht hat, sich auf Hegel zu berufen, als die Naturalisten, die durch die Kritik der geschichtlichen Einkleidungsform auch den idealen Gehalt beseitigt zu haben meinen. Hegel hat zwischen beidem klar unterschieden, wenn er auch allerdings diesen Unterschied nicht überall gleichsehr hervortreten läßt und von vorneherein oft ganz zu ignoriren scheint.

Hegel hatte also zuerst erklärt, warum es nothwendig war, daß die Idee der Versöhnung in der Form einer Geschichte angeschaut wurde: nehmlich, weil sie nur in dieser Form eines Vollbrachten als an und für sich gewisse Voraussetzung, als objektive Wahrheit an das Bewußtsein gebracht werden und diesem Gegenstand der Aneignung werden konnte. Aber er zeigt nun auch weiter, wiefern in dieser Form einer einmaligen äußern Geschichte etwas der Wahrheit der Idee selbst Unangemessenes liege, und worin die Correktur dieser Einseitigkeit bestehe. Einseitig ist es, daß der Prozeß der Versöhnung, der die Natur des Geistes an ihr selbst ist, vorgestellt wird als einzelnes Faktum, einmal und an einem Einzelnen geschehen. Eigentlich bedeutet dabei dieser Eine Alle und dieses Einmal Allemal, aber zunächst erscheint es eben doch als empirische, ausschließende Einzelheit und nicht mehr seiende Vergangenheit. Da wird nun diese Einseitigkeit der Vorstellung zunächst wieder in Form der Vorstellung „integrirt": Die absolute Gegenwart der Versöhnung zerlegt sich in ihre Momente: Vergangenheit und Zukunft: so entsteht, als Ergänzung der vergangenen Geschichte, die sinnliche Vorstellung ihrer zukünftigen Wiederholung und Vollendung, der „Wiederkunft", und dann die Wendung aus dem Aeußern in das Innere: die Sendung des

„Trösters“. In diesen beiden Vorstellungen wird die empirische Vereinzelung und Veräußerlichung wieder aufgehoben zu einem Allgemeinen, Bleibenden und Innerlichen (ähnlich wie der eine Sündenfall Adams durch die Vorstellung einer Vererbung desselben auf Alle). Aber diese Integration geschieht doch nur erst in äußerlicher Weise, es wird einer einseitigen Vorstellung nur eine andere ebenso einseitige beigefügt. Die Hauptsache, die wahre Aufhebung des Aeußern zum Innerlichen erfolgt doch erst dadurch, daß die einzelnen Subjekte „an sich selbst diese Geschichte, diesen Prozeß durchlaufen“, den sie zunächst als eine objektive göttliche Geschichte (außer ihnen und für sie geschehen) vorgestellt haben. Das wahre Verhältniß des Subjektes zu der Wahrheit der Versöhnung ist erst dieß, daß es selber „eben zu dieser bewußten Einheit kommt, sich derselben würdigt, sie in sich hervorbringt, erfüllt wird vom göttlichen Geist.. Dieß sein reines Selbstbewußtsein, das die Wahrheit weiß und will, ist eben der göttliche Geist in ihm.“ Hierin, in dieser Vollziehung der Versöhnung als subjektiven Prozesses an und in den Einzelnen, realisirt sich die Gemeinde. In der bestehenden Gemeinde ist die Kirche die Veranstaltung zu dem Zweck, daß die Subjekte zur Wahrheit kommen, der heilige Geist in ihnen real gegenwärtig und sie die Bethätigenden des Geistes werden. Das Mittel dazu ist die Lehre, in welcher die Kirche das zuerst als unmittelbares, gefühltes Zeugniß des Geistes vorhandene Bewußtsein der Wahrheit in die Vorstellung entwickelt. In der Taufe ist ausgesprochen, daß die Welt, in die das Kind eintritt, nicht die feindliche ist, sondern die Gemeinde, in welcher das Böse an und für sich überwunden und Gott an und für sich versöhnt ist. Es bedarf nur, daß das Individuum sich dann durch Erziehung, Uebung und Bildung der Gemeinde anbilde, sich angewöhne an das in ihr schon vorhandene Gute und Wahre. Darin besteht seine Wiedergeburt. „Der Mensch muß zweimal geboren werden, einmal natürlich und sodann geistig, wie der Brahmine. Der Geist ist nicht unmittelbar, er ist nur, wie er sich aus sich gebiert; er ist nur als der Wiedergeborene.. Das natürliche Herz, worin der Mensch befangen ist, ist der Feind, der zu bekämpfen ist.“ Das ist eben das Geschäft der Kirche, diese Erziehung des Geistes, daß die Wahrheit mit seinem Selbst, seinem Willen immer innerlicher eins, sein Wollen, sein Geist werde. Hier ist nicht bloßes Sollen, unendlicher Progreß,

Streben, das nie zur Erfüllung kommt, wie in der Kantischen Philosophie. Hier wird vielmehr der Widerspruch als an und für sich schon gelöst, das Böse als an und für sich schon im Geiste überwunden gewußt, und das Subjekt hat nur mittelst dieses Geistes, im Glauben an die an sich seiende Versöhnung, seinen Willen gut zu machen, so ist auch für sein Bewußtsein das Böse verschwunden, die Sünde vergeben. Es ist dieß Thun einerseits das Thun des Subjekts, welches die Form seiner Unmittelbarkeit, sein partikulares, vereinzeltes Fürsichsein aufgiebt („mit Christo stirbt"), andererseits das Thun des göttlichen Geistes in ihm. „Der Glaube selbst ist der göttliche Geist, der im Subjekte wirkt; aber so ist dieses nicht ein passives Gefäß, sondern der heilige Geist ist ebenso des Subjektes Geist, indem es den Glauben hat." Im Abendmahl ist diese Gegenwärtigkeit Gottes im Menschen als unmittelbares Selbstgefühl des Einzelnen von seiner Vereinigung mit Gott gegeben.

Aber was so im Cultus sich als innerliche Selbstgewißheit, als Prozeß innerhalb der Tiefe des Subjekts vollzieht, muß auch heraustreten in die äußere Gegenwart, das Gefühl muß entwickelt, ausgebreitet werden zur Objektivität des Reiches Gottes. Die Versöhnung wird erst dadurch vollkommen real, daß sie nicht bloß im Innern des Herzens bleibt, sondern dann auch in der äußern Entwicklung, in der Totalität der Weltlichkeit vorhanden ist. Das Subjekt, das in der Versöhnung mit Gott seines unendlichen Werthes, seiner Freiheit innegeworden ist, wird diese auch der Welt gegenüber geltend machen. Dieß aber kann in verschiedener Form geschehen. Die erste und niederste ist die der mönchischen Weltentsagung, worin sich die Freiheit nur negativ, abstrakt geltend macht. Die zweite Form ist die äußerliche Vereinigung der Religiosität mit der Weltlichkeit, worin letztere als das Ungöttliche jener als dem allein Göttlichen und Werthvollen knechtisch unterworfen wird; die so die Welt beherrschende Kirche verfällt aber dabei selber in geistlose Weltlichkeit, weil das Weltliche nicht an ihm selber versöhnt ist. Endlich löst sich dieser Widerspruch, indem das Prinzip der Freiheit in die Weltlichkeit selbst eindringt und diese der ewigen Wahrheit gemäß gestaltet. In der Sittlichkeit, diesem verwirklichten vernünftigen Willen, ist die Versöhnung der Religion mit der Weltlichkeit vollbracht.

Aber nicht bloß auf dem realen Gebiet der Praxis hat die religiöse

Versöhnung ihre Consequenzen zu ziehen in einer vernünftig-sittlichen Lebensordnung, sondern auch auf dem idealen Gebiet des vernünftigen Denkens, der Wissenschaft. Und auch hier ist es ganz analog wie dort zunächst die abstrakte Form der Negation, in welcher das seiner Autonomie bewußtgewordene Subjekt sich gegen die Aeußerlichkeit der überkommenen Vorstellungswelt wendet: das Denken der Aufklärung. Indem die Verstandesreflexion jede einzelne Bestimmung als widersprechend erkennt, kommt sie zuletzt zu dem Resultat, daß man überhaupt Gott nicht erkennen, vom Uebersinnlichen nichts wissen könne, und Jeder in seinem inneren Gefühl seine individuelle Religion habe. Indem aber so das Subjekt sich auf die Spitze seiner Unendlichkeit zurückzieht, wird ihm zuletzt alles Objektive, auch die Objektivität Gottes, des Rechts, der Sittlichkeit zu einer bloß subjektiven Bestimmung, zu seinem eigenen selbstgemachten Gedanken, dessen Inhalt es aus seiner Willkür und Zufälligkeit entnimmt (vgl. die Illusionstheorie des Anthropologismus). Diese Religion der Aufklärung oder des abstrakten Denkens steht auf dem Standpunkt des Judenthums oder noch genauer des Muhamedanismus („Allah ist Allah", wie hier: Gott ist $X = X$). Der höhere Standpunkt ist der, daß das Subjekt den Inhalt, den es zwar allerdings aus sich, seinem geistigen Wesen und religiösen Bewußtsein entwickelt, nach seiner Nothwendigkeit und Objektivität, als an und für sich seiend, weiß und anerkennt. Hierbei ist das Denken nicht mehr bloß das Abstrahiren und Negiren des unmittelbar Gegebenen, sondern es ist Begreifen und damit Rechtfertigen des Inhalts, sowohl nach seinem nothwendigen Wesen als nach den Formen seiner Entwicklung; wobei freilich, indem diese Formen nach ihrer geschichtlichen Bedingtheit erkannt werden, auch die Schranken derselben mit erkannt werden (so daß also die Kritik, die in der Aufklärung das Ganze war, hier zum Moment des begreifenden Denkens herabgesetzt, so aber allerdings erhalten ist). Die Philosophie (speciell als Religionsphilosophie) hat so diese zwei Seiten: sie hat mit der Bildung und Reflexion gemein, daß sie bei der Form der Vorstellung nicht stehen bleibt, sondern dieselbe im Gedanken begreift, ihre bloße Positivität also aufhebt; aber sie tritt in Gegensatz zur Aufklärung, sofern diese gegen den Inhalt gleichgültig ist, an der Wahrheit verzweifelt. Ihr ist es einzig darum zu thun, die Vernunft der Religion zu zeigen. „Die Religion erhält so in der Philosophie

ihre Rechtfertigung vom denkenden Bewußtsein aus. Die unbefangene Frömmigkeit bedarf dessen nicht, sie nimmt die Wahrheit als Auctorität auf und empfindet die Befriedigung, Versöhnung vermittelst dieser Wahrheit." Hingegen „die Philosophie denkt, was das Subjekt als solches fühlt und überläßt es demselben, sich mit seinem Gefühl darüber abzufinden. Das Gefühl ist so nicht durch die Philosophie verworfen, sondern es wird ihm durch dieselbe nur der wahrhafte Inhalt gegeben. Die Philosophie stellt sich so nur über die Form des Glaubens, der Inhalt ist derselbe."*)

Nach diesen Schlußsätzen seiner Religionsphilosophie kann das doch wohl nicht die eigentliche Meinung Hegel's sein, was man gewöhnlich (und nicht ohne scheinbare Gründe nach andern Stellen, z. B. dem Uebergang von Religion zu Philosophie in der Encyklopädie) dafür annimmt: daß die Religion in der Philosophie aufgehoben werden soll. Die Religion bleibt ihm auf ihrem Gebiet das Höchste, die völlige praktische Versöhnung des Menschen in seinem Gemüth. Was die Philosophie noch des Weitern hinzuthut, ist nur dieß, daß sie das, was die Religion als Leben und Erfahrung ist, auch für das Denken und vom Denken aus als vernünftig, wahr und nothwendig erkennen lehrt oder „rechtfertigt", daß sie „die Vernunft mit der Religion versöhnt". Daß dessen die unmittelbare Frömmigkeit als solche nicht bedürfe, sagt Hegel selber und erkennt damit die Selbständigkeit des religiösen Lebens gegenüber dem philosophischen Denken völlig an. Aber der menschliche Geist als Ganzes ist es, „der auch wissen will, wie er dran ist" — auch mit der Religion. Und daß diese Harmonie des ganzen Menschen, diese Versöhnung auch des religiösen Gefühls mit dem Denken, allerdings das Höhere ist gegenüber einem Zustand des Zwiespalts zwischen Gefühl und Verstand: das wird Niemand in Abrede stellen können, der nicht etwa die Zwiespältigkeit für den normalen und wünschenswerthesten Zustand unseres Geistes hält.

*) II, 287 f.

IV. Abschnitt.

Die religionsphilosophischen Richtungen der Gegenwart.

Hegel's Religionsphilosophie schließt die Geschichte dieser Wissenschaft; sie ist das letzte einheitlich durchgeführte System derselben und zugleich die vollendetste Frucht der spekulativen, idealistischen Philosophie. Daß jedoch ihre Methode falsch, die aprioristische Dialektik des reinen Begriffes zu ersetzen sei durch die denkende Verarbeitung des realen Erfahrungsstoffes, haben wir wiederholt bemerkt. Hierin jedenfalls ist die Berechtigung des modernen empiristisch-realistischen Rückschlages anzuerkennen. Indessen vermochte er wohl die Mängel der Hegel'schen Methode bloßzulegen und damit die Herrschaft dieser Philosophie zu brechen, aber ein Neues an ihre Stelle zu setzen, das an Tiefsinn und Scharfsinn, Einheitlichkeit und systematischer Abrundung sie auch nur erreichen, geschweige übertreffen würde, hat er bis jetzt wenigstens nicht vermocht. Und so befinden wir uns in einer Art von philosophischem Interregnum: die Herrschaft der letzten großen Systeme ist gebrochen, aber ein neues noch nicht zur Anerkennung gelangt. Das ist der natürliche Boden für den Eklekticismus, der auf ältere Standpunkte zurückgeht, den einen mit dem andern zu kombiniren, ihre verschiedenartigen Mängel wechselseitig zu korrigiren sucht und sie so in mehr oder weniger erneuter Form als Versuche einer haltbaren Weltanschauung der Gegenwart proponirt. In der That ist es interessant, zu beobachten, wie in unsrer schnell lebenden Zeit so ziemlich die sämmtlichen Standpunkte, durch welche sich das philosophische Denken von seinem modernen Erwachen an bis

zu Hegel hindurchbewegte, wieder der Reihe nach vor uns aufmarschiren, jeder natürlich sich selbst wieder für den letzten haltend, während die Füße derer, die ihn hinaustragen, schon vor der Thüre sind. Indeß haben wir uns hier zu beschränken auf diejenigen Erscheinungen, welche auf die religionsphilosophischen Anschauungen der Gegenwart einen merklichen Einfluß üben; und auch sie können hier nur noch nach der prinzipiellen Richtung charakterisirt, nicht mehr mit der bisherigen Ausführlichkeit im Detail dargestellt werden.

Auszugehen haben wir von der Richtung, welche aus der Zersetzung der Hegel'schen Schule als der extreme Gegensatz zu jenem hochgespannten Idealismus zunächst hervorgegangen ist: vom Anthropologismus, Naturalismus und Positivismus — ein Standpunkt, der wesentlich als Rückfall in den vorkantischen Dogmatismus oder Erneuerung des naiven Empirismus und Materialismus des 18. Jahrhunderts zu betrachten ist. Hieran schließt sich die auf Kant zurückgehende halb skeptische und halb idealistische Richtung des „Neukantianismus", welche nach dem Vorgang von Fries auf der Basis des Kriticismus eine ideale Weltanschauung, sei es mehr von human-ethischer oder von positiv-religiöser, beziehw. kirchlich-dogmatischer Färbung aufbaut. Ihr zunächst verwandt ist die Herbart'sche Richtung, welche ebenfalls an Kant anknüpfend und zwischen Theorie und Praxis scharf scheidend, den religiösen Glauben ohne alle Beziehung zur monadologischen Metaphysik ausschließlich auf Gemüthsbedürfnisse gründet. Zu Herbart's pluralistischem Realismus bildet das Seitenstück Schopenhauer's monistischer Idealismus, der die Kantische Philosophie in der Richtung von Fichte fortbildet und daher ebenso, wie dieser, den Uebergang vom subjektiven Kriticismus zur Spekulation darstellt, welche bei seinem Schüler E. v. Hartmann als paradoxe Combination von Schopenhauer'schem Willens-Pessimismus mit Schelling-Hegel'schem Evolutionismus der absoluten Vernunft auftritt. Hieran reihen sich naturgemäß die verschiedenen anderen spekulativen Theorieen der Gegenwart, welche bald mehr an Schelling bald mehr an Hegel, bald an beide zumal anknüpfen, aber meistens auch durch eklektische Aufnahme von Elementen anderer philosophischen Systeme das Bedürfniß einer Fortbildung und Correktur der abstrakt idealistischen Spekulation in der Richtung eines konkreten Realismus verrathen. Insofern finden sie ihre naturgemäße Er-

gänzung in jenen induktiv-historischen Forschungen der vergleichenden Religionswissenschaft, deren Bedeutung für die Religionsphilosophie immer allgemeiner anerkannt wird.

---

1. Anthropologismus und Positivismus.

Hegel hatte am Schluß seiner Religionsphilosophie gesagt, die Philosophie habe der positiven Religion gegenüber die zwei Seiten: Mit der Bildung und Reflexion habe sie gemein, daß sie bei der Form der Vorstellung nicht stehen bleibe, sondern dieselbe im Gedanken begreife, ihre bloße Positivität also aufhebe; andererseits aber trete sie in Gegensatz zur Aufklärung, sofern diese gegen den Inhalt gleichgültig sei, an der Wahrheit verzweifele. In diese beiden, beim Meister noch verbundenen, Seiten hat sich nun aber seine Schule von Anfang so getheilt, daß je der eine Theil in der einen Seite die ganze und alleinige Wahrheit und Consequenz der Hegel'schen Religionsphilosophie fand; im selben Maße aber auch, als er sich in dieser Einseitigkeit verfestigte, dem eigentlichen Geiste jener Philosophie sich entfremdete und im blinden Dogmatismus oder im seichten Radikalismus sich verlor, während nur ganz Wenige, auf welche wir in späterem Zusammenhang zu sprechen kommen werden, eine fruchtbare Entwicklung und Fortbildung der Hegel'schen Ideen gegeben haben.

Eine Neigung zum Conservatismus ist ja der spekulativen Philosophie immer und naturgemäß eigen; wie sie überall die Vernunft nicht in der Abstraktion, sondern in der Wirklichkeit als dem Dasein der Idee aufsucht, so kann sie auch nicht umhin, in dem geschichtlich Ueberlieferten den vernünftigen Wahrheitsgehalt als die Hauptsache anzuerkennen und denselben der skeptischen Reflexion gegenüber in Schutz zu nehmen. Daß daraus ein übertriebenes Restaurationsstreben werden kann, ist natürlich, und daß Hegel selbst schon, besonders auf politischem Gebiet, von dieser rückläufigen Strömung sich fortreißen ließ, wird man nicht bestreiten können. Kein Wunder, daß diese Richtung bei seinen Schülern zunächst die Ober-

hand gewann und einseitig auch auf theologischem Gebiet kultivirt wurde. Die Gabler, Göschel, Rust, Konradi, Marheineke und Daub begründeten einen Scholasticismus, in welchem die Hegel'schen Ideen mit mehr oder weniger Geist und Geschmack zum Aufputz des kirchlichen Dogmas benutzt wurden und die Dialektik nur noch das Mittel war, um die besonnene Verstandeskritik zum Schweigen zu bringen. Indem sie als die Aufgabe der Vernunft betrachteten, am Zweifel selbst wieder zu zweifeln, indem sie das Recht des kritischen Verstandes sogar auf rein geschichtlichem, viel mehr noch auf dogmatischem Gebiet einfach ignorirten, unterlagen sie dem Schicksal (wie Strauß von Daub sagt), „daß sie, statt den kritisch getödteten Leib des Dogma in der unverweslichen Aetherhülle des Begriffs wieder zu erwecken, vielmehr den alten verweslichen Leib wiederherstellen, und, statt Alles neu zu machen, lieber Alles beim Alten lassen." Daß bei solchem Dogmatismus und Scholasticismus trotz des viefach geistvollen Spielens mit Ideen doch die ernste Religionswissenschaft keine bleibende Förderung erfuhr, ist begreiflich.

Gegenüber diesem einseitigen Conservatismus erfolgte der naturgemäße Rückschlag in dem ebenso einseitigen Radikalismus der sogenannten linken Seite der Hegel'schen Schule. Der erste und energischste Vertreter derselben war Ludwig Feuerbach*), der freilich nur insofern überhaupt zur Hegel'schen Schule gerechnet werden kann, als er von derselben wenigstens ausgegangen ist; aber sehr bald trieb ihn der Widerwille gegen die abstrakt-idealistische Begriffsdialektik auf die Bahn eines realistischen Empirismus, der zuletzt in sehr unphilosophischem Materialismus auslief. Doch blieb ihm zweierlei aus jener Schule anhaften: einmal der geistreiche Scharfblick für den inneren Kern, für das treibende Prinzip empirischer Erscheinungen, zum andern aber auch die willkürliche tumultuarische Art, die Wirklichkeit unter irgend welche einseitige Gesichtspunkte zu zwingen und von einzelnen zutreffenden Beobachtungen aus generalisirende Behauptungen in's Allgemeine hin aufzustellen, ohne sich um exakte Beweise im Geringsten zu bekümmern. Feuerbach hat selbst den Weg angegeben, auf welchem er aus einem Anhänger der Hegel'schen Spekulation zu einem materialistischen Atheisten geworden ist: „Gott war

*) „Wesen des Christenthums" 1841. „Ursprung der Götter" 2. Aufl. 1866.

mein erster Gedanke, Vernunft mein zweiter, der Mensch mein dritter und letzter Gedanke; das Subjekt der Gottheit ist die Vernunft, aber das Subjekt der Vernunft ist der Mensch." Die Hegel'sche Philosophie bezeichnete Feuerbach als „rationelle Mystik", weil sie am absoluten Subjekt als der causa prima festhalte und dasselbe nicht im dialektischen Prozeß aufgehen lasse, was die Consequenz der dialektischen Methode fordern würde. Indem er also den schwachen Punkt jener Philosophie, als welchen wir eben diese Methode erkannten, zum Prinzip und Ausgangspunkt machte, hat er sie von hier aus völlig aufgelöst und in ihr Gegentheil verkehrt. Während Hegel die absolute Idee in dem Sinn dialektisch entwickeln wollte, daß die ganze Fülle der Denkbestimmungen, welche sich als Resultat für unser Denken ergebe, auch als das unserem Denken ewig vorauszusetzende Prinzip desselben, somit als an und für sich seiendes absolutes Subjekt, das jene Bestimmungen an und in sich hat, erkannt werden sollte: so ließ dagegen Feuerbach das absolute Subjekt einfach auf- und untergehen in seine einzelnen Momente oder in die göttlichen Eigenschaften. Gott selbst wurde ihm zur leeren, wesenlosen Abstraktion, an deren Stelle zunächst „das Göttliche" trat: die Vernunft, das Gute, die Weisheit, die Liebe. Aber da dieß doch nur Prädikate sind, die nicht für sich, sondern nur an einem Subjekt wirklich sein können, so blieb, da das absolute Subjekt gefallen war, nur der Mensch als die einzige Wirklichkeit des Göttlichen oder als der allein wirkliche Gott übrig. So schlug die Philosophie des absoluten Geistes zunächst um in die Verabsolutirung oder Vergötterung des Menschen, in Anthropologismus.

Alles Höhere, Uebermenschliche, was der religiöse Glaube oder das philosophische Denken als Grund des Menschen voraussetzt, ist von diesem Standpunkt aus (den aber Feuerbach selber später wieder zum Naturalismus aufgehoben hat) ein wesenloses Phantasieprodukt, in welchem der Mensch sein eigenes göttliches Wesen wie in einem Spiegelbild außer sich erblickt. „Der Mensch kann nun einmal nicht über sein wahres Wesen hinaus. Wohl mag er sich vermittelst der Phantasie Individuen anderer, angeblich höherer Art vorstellen, aber von seiner Gattung, seinem Wesen kann er nimmermehr abstrahiren; die Wesensbestimmungen, die er diesen anderen Individuen gibt, sind immer aus seinem eigenen Wesen geschöpfte Bestimmungen, in denen

er in Wahrheit nur sich selbst abbildet und vergegenständlicht . . . Gott ist das offenbare Innere, das ausgesprochene Selbst des Menschen; die Religion die feierliche Enthüllung der verborgenen Schätze des Menschen, das Eingeständniß seiner innersten Gedanken, das öffentliche Bekenntniß seiner Liebesgeheimnisse." In der Religion verhält sich der Mensch zu seinem eigenen Wesen, aber als zu einem andern Wesen; ihr Objekt ist die sich gegenständliche Vernunft und das sich gegenständliche Herz oder das Wesen des Menschen abgesondert von den Schranken des individuellen, d. h. wirklichen leiblichen Menschen, vergegenständlicht, d. h. angeschaut und verehrt als ein anderes von ihm unterschiedenes eigenes Wesen. Alle Bestimmungen des göttlichen Wesens sind darum Bestimmungen des menschlichen Wesens. Der Mensch plündert sich selbst, um seinen Gott zu bereichern, damit Gott Alles, der Mensch nichts sei. Aber was er sich entzieht, an sich entbehrt, genießt er in nur um so unvergleichlich höherem Maß in Gott. Wie nun der Mensch selber ein zweiseitiges Wesen ist: nach seiner Vernunft aufs Wahre und Gute gerichtet, nach seinem Herzen aber beschränkt, selbstisch, willkürlich, mit der Welt zerfallen, ebenso trägt nach Feuerbach auch der Gott und die Religion jedes Menschen immer diese zweierlei Züge an sich: bald das Ideal des vernünftigen guten Menschen, bald das des kranken, selbstisch beschränkten, leidenden und leidenschaftlichen Herzens. Und für diese pathologische Seite der Religion hatte Feuerbach ein so scharfes Auge und sein Interesse ging so überwiegend hierauf, daß ihm schließlich die Religion nahezu in diesem Pathologischen aufging. Gleichwohl läßt sich nicht leugnen, daß seine Analysen religiöser, besonders christlicher Lehren insofern manches Anregende enthalten, als er öfters die praktisch psychologischen Motive, die den Dogmen zu Grunde lagen und ihnen ihre kultische Bedeutung geben, viel schärfer, als Hegel und sogar als Schleiermacher, aufzeigte.

Zieht man die Uebertreibungen und Verzerrungen ab, ohne welche es bei Feuerbach nicht leicht abgeht, so kann man z. B. in seinen Bemerkungen über Trinität, Inkarnation, Gottmenschen manches Brauchbare finden. „Gott als Gott, als Vater, ist der abgesonderte Gott, das a- und antikosmische Wesen, Gott in Beziehung nur auf sich; Gott der Sohn die Beziehung Gottes auf uns, aber

er erst der wirkliche Gott. In Gott als Gott wird der Mensch beseitigt, im Sohne kehrt er wieder. Der Vater ist die metaphysische Essenz, wie sich an sie die Religion anschließt, weil sie unvollständig wäre, wenn sie nicht auch das metaphysische Element in sich aufnähme. Im Sohn ist er erst Gegenstand der Religion. Gott, als Gegenstand der Religion, als religiöser Gott, ist Gott als Sohn. Im Sohne wird der Mensch Gegenstand, in ihm koncentriren sich alle menschlichen Bedürfnisse. So wenig der religiöse Mensch einen Gott lieben kann, der nicht das Wesen der Liebe in sich hat, so wenig kann der Mensch, kann überhaupt ein endliches Wesen Gegenstand eines Gottes sein, der nicht den Grund, das Prinzip der Endlichkeit in sich hat. Es fehlt einem solchen Gott der Sinn, der Verstand, die Theilnahme für Endliches." Dieser bemerkenswerthe Satz bekommt freilich bei Feuerbach sofort wieder die rein subjektivistische Wendung: „Der Sohn ergreift das Herz, weil der wahre Vater des göttlichen Sohnes das menschliche Herz ist, der Sohn selbst nichts ist als das göttliche Herz, d. h. das sich als göttliches Wesen gegenständliche menschliche Herz" . . „Der wahre reale Gott einer Religion ist überhaupt erst der sogenannte Mittler (Christus, Maria, Heilige u. dgl.), weil dieser nur der unmittelbare Gegenstand der Religion ist. Der Gott über dem Mittler ist nichts anderes als der kalte Verstand über dem Herzen, ähnlich dem Fatum über den olympischen Göttern." Eben darin liegt auch der religiöse Werth der Menschwerdung Gottes. „Die Anschauung, das Bewußtsein der göttlichen Liebe, oder, was eins ist, Gottes als eines selbst menschlichen Wesens — diese Anschauung ist das Geheimniß der Inkarnation. Der Mittelpunkt der Inkarnationslehre, des mystischen „Gottmenschen" ist die Liebe Gottes zum Menschen. Inwiefern Gott den Menschen liebt, ist er schon Mensch, begibt sich seiner Gottheit, entäußert, anthropomorphisirt sich. Die wirkliche Inkarnation (versteht sich: im Glauben der Menschen als wirklich vorgestellte) ist nun das geistliche Argument ad hominem von dieser innerlichen wesentlichen Menschheit Gottes. Der menschgewordene Gott ist eine Erscheinung des gottgewordenen Menschen." — Dem menschgewordenen oder vielmehr Mensch seienden Gott kommt als wesentliche Bestimmung ferner das Leiden zu. Denn die Liebe bewährt sich durch Leiden. Dachte die heidnische Philosophie Gott als actus purus, so das christliche Herz

als passio pura. Denn dem in sich gekehrten, weltscheuen Herzen, dem kranken Gemüth, entspricht eben das Leiden; es ist ihm die wohlthätige subjektive Selbstnegation; daher die Anschauung eines leidenden Gottes die höchste Selbstbejahung, die Wollust des leidenden Herzens ist. „Gott leidet", heißt: das Leiden, die Empfindung ist göttlichen Wesens. „Gott ist dem Menschen das Collektaneenbuch seiner höchsten Gedanken und Empfindungen, das Stammbuch, in welches er die Namen der ihm theuersten, heiligsten Wesen einträgt." „Erst schafft der Mensch Gott nach seinem Bilde und dann erst schafft wieder dieser Gott den Menschen nach seinem Bilde."

In seinem rechten Element ist Feuerbach bei dem Glauben an Vorsehung, an Wunder, an Unsterblichkeit, kurz überall, wo der subjektive Faktor der religiösen Vorstellung überwiegend hervortritt. Der Glaube an die Gebete erhörende allmächtige Vorsehung ist nach ihm nur der Ausdruck der Selbstgewißheit des menschlichen Gemüths, der Gewißheit, daß die Herzenswünsche unbeschränkte Gültigkeit haben, daß die Objektivität, die Außenwelt nichtig und das Gemüth die absolute Macht sei. Gott ist eben dieses schrankenfreie, reine Gemüth, der in das gewisse selige Ist verwandelte Optativ des menschlichen Herzens, die Allmacht des Gefühls. Man sieht, Feuerbach hat hier, wie gewöhnlich, nur die empirische, pathologische Form der Religion im Auge; er ignorirt, daß das höchste Gebet das der Ergebung ist. — Der eigentliche Ausdruck für das Wesen des Glaubens ist nach Feuerbach das Wunder. Denn der Glaube entfesselt die Wünsche der Subjektivität von den Banden der natürlichen Vernunft; das Wunder aber ist nichts anderes, als „ein realisirter supranaturalistischer Wunsch"; so ist das äußere Wunder nur die Vergegenständlichung dessen, was der Glaube vermag, des inneren Wunders, das er selber ist: der schrankenlosen Selbstgewißheit des partikulären Willens, der gesetzlosen Willkür und Allmacht des selbstisch beschränkten und die ganze übrige Welt für nichts achtenden Gemüths — eine Theorie, die wieder zwar eine Seite der Sache richtig trifft, die andere aber und bessere gründlich übersieht! Auch die Weltschöpfung und die einstige Weltvernichtung durch Gott sind nur Variationen dieses selben Glaubens, daß die objektive Welt für sich nichtig und nur die Freiheit des Subjekts real sei. — Die Macht aber, wodurch das christliche Gemüth sich der objektiven Schranken und Gesetze der wirklichen

Welt entledigt und seine geforderte Freiheit sich verschafft, ist die Einbildungskraft, die Phantasie. „Sie ist die dem subjektiven Gemüthe allein entsprechende Thätigkeit, weil sie alle Schranken, alle Gesetze, welche dem Gemüthe wehethun, beseitigt und so dem Menschen die unmittelbare, schlechthin unbeschränkte Befriedigung seiner subjektivsten Wünsche vergegenständlicht." „Die Macht der Phantasie ist zugleich die Macht des Herzens, die Phantasie nur das siegreiche, triumphirende Herz."

Und eben in dieser Freiheit von Herz und Phantasie gegenüber der Gebundenheit des Verstandes an das Weltgesetz, an die Realität des natürlichen Seins erblickt Feuerbach das unterscheidende Wesen des Christenthums. „Christus ist die Allmacht der Subjektivität, das von allen Banden und Gesetzen der Natur erlöste Herz, das mit Ausschluß der Welt nur auf sich allein koncentrirte Gemüth, die Realität aller Herzenswünsche, die Himmelfahrt der Phantasie, das Auferstehungsfest des Herzens — Christus daher der Unterschied des Christenthums vom Heidenthum." Es liegt zwar hierin der wahre Gedanke, daß das Christenthum die Religion der Freiheit, der Erlösung des Geistes von aller Knechtschaft der äußeren Welt ist, aber er wird dahin verzerrt, als ob die christliche Freiheit die Emanzipation des subjektiven Egoismus von aller gesetzlichen Weltordnung oder die Flucht des weltscheuen Herzens aus der Wirklichkeit in ein erträumtes Paradies wäre, — was ja wohl oft genug die pathologische Auffassung des Christenthums sein mag, aber doch nicht sein ganzes und reines Wesen ausmacht. Freilich will Feuerbach das wahre Christenthum eben nur im mittelalterlichen Katholicismus finden, im Mönchthum und Cölibat, in der Verachtung der weltlichen Bildung und der Natur, in der weltflüchtigen Sehnsucht nach dem Himmel. Der christliche Himmel aber bedeutet ihm dasselbe, was der christliche Gott, er explicirt nur, was in diesem implicirt liegt: die von allen irdischen Beschwerden und Schranken entledigte Subjektivität, das Erfülltsein aller Wünsche. „Die Unsterblichkeit ist das Testament der Religion, worin sie ihren letzten Willen äußert. Der Himmel ist der Schlüssel zu den innersten Geheimnissen der Religion. Wie der Himmel objektiv das aufgeschlossene Wesen der Gottheit, so ist er auch subjektiv die offenherzigste Aussprache der innersten Gedanken und Gesinnungen der Religion." Daher so verschiedenartige Vor-

stellungen vom Jenseits, als verschiedenartige Ideale der Menschheit vom Guten und Wahren. Immer aber liegt dem jenseitigen Ideal die Voraussetzung von der Nichtidealität, vom Widerspruch der dieß-seitigen Wirklichkeit zu Grunde.

Also die religiösen Ideen sind nach Feuerbach allzumal — darum dreht sich alles, wie wir sehen — nur subjektive Phantasiegebilde ohne irgend welche objektive Wahrheit, Produkte des mit der Vernunft entzweiten Gemüthes. Aber sind sie nun doch vielleicht wenigstens subjektiv wahre und schöne, berechtigte und wohlthuende Ideale, durch welche der Mensch sich — ob auch nur dichtend — über die gemeine Wirklichkeit erheben und einen wenigstens für sein praktisches Bewußtsein werthvollen Inhalt höherer Art, als die gemeine Sinnenwelt ihn bietet, gewinnen würde?

Feuerbach verneint auch dieß und thut damit vollends einen letzten Schritt in radikaler Negation, den ihm auch die, welche bis hierher mit ihm gehen, gewöhnlich nicht mehr nachthun, von dem sich übrigens noch sehr fragen dürfte, ob er nicht von hier aus vollends durch die Consequenz gefordert ist? Die Religion, sagt Feuerbach, ist das Verhalten des Menschen zu seinem eigenen Wesen, aber als zu einem fremden. Ihr g e h e i m e s Wesen ist nun zwar eben diese Identität vom göttlichen und menschlichen Wesen, aber ihre Form oder das offenbare, b e w u ß t e Wesen der Religion ist vielmehr der Unterschied, ist die Entfremdung des Menschen von seinem eigenen Wesen als wie von einem fremden. Und während die Liebe jenes verborgene Wesen der Religion offenbart, ist es der Glaube, der ihre bewußte Form, ihre Illusion also ausmacht. Der Glaube entzweit den Menschen mit seinem wahren Wesen, macht ihn also unfrei, befangen, selbstisch, beschränkt und wird so zur bösen Quelle alles religiösen Fanatismus, aller Greuel der Religionsgeschichte; er opfert alle sittlichen Pflichten dem selbstischen Interesse des Herzens an seiner Seligkeit, oder dem eifersüchtigen Gott, in welchem er sein selbstisches Herz objektivirt. Er wirkt also mit einem Worte entsittlichend. Nur die Liebe ist's, welche als das nicht partikulare, sondern universelle Bewußtsein der Gattung die Wunden wieder heilt, die der Glaube schlägt. Aber die Liebe wirkt im Christenthum nicht wegen, sondern trotz des Glaubens, sie ist die exoterische, während jener die esoterische Lehre des Christenthums. Und auch so weit sie

wirkt, ist sie doch immer durch den Glauben getrübt, befleckt und gehemmt. — So ist also nach Feuerbach das, was an der Religion, am Christenthum zumal, das eigentlich Religiöse ist, der Glaube, eine nicht bloß theoretisch unwahre, sondern auch praktisch verderbliche Illusion. Mit diesem kecken Verdammungsurtheil schließt die Feuerbach'sche Untersuchung der Religion und hat sich damit zugleich in den Augen jedes Besonnenen selber gerichtet; in der offenbaren Verkehrtheit des Resultats kommt eben nur die Verkehrtheit des Feuerbach'schen Grundgedankens, der Vergötterung des Menschen, zu Tage.

Uebrigens hat Feuerbach in dem weiteren Entwicklungsgang seiner Philosophie das kritische Gericht an seinem irreligiösen Anthropologismus selber dadurch vollzogen, daß er ihn schließlich zum immoralischen Naturalismus aufgehoben hat. Sein letztes Wort blieb nicht, wie er noch im „Wesen des Christenthums" gesagt hatte, der Mensch, sondern die Natur, von der ja der Mensch selbst nur ein kleiner und abhängiger Theil sei. Sofern hiermit das Gefühl der Abhängigkeit des Menschen von einer höheren Macht, welches in der früheren Selbstvergötterung des menschlichen Wesens ganz vergessen war, wieder zur Geltung kam, so hätte darin ein Fortschritt zur besseren Würdigung der Religion liegen können; es war jetzt doch das Objekt der Religion nicht mehr ein wesenloses Phantasieprodukt, eine pure Illusion, sondern immerhin eine gewaltige Realität außer und über dem Menschen. Es hätte in der That nur bedurft, daß die Einheit dieser übermenschlichen Realität mit jenem menschenartigen Ideal in der Gottesidee begriffen wurde. Aber statt diesen Schritt zu thun und damit zum richtigen Verständniß der Religion, wie sie Gefühl der Abhängigkeit und der Befreiung zumal ist, einzulenken, statt dessen hat sich jetzt Feuerbach nur auf die entgegengesetzte Einseitigkeit geworfen und dadurch seinen Irrthum noch verschlimmert. Bestand ihm vorher das Göttliche in dem idealen Wesen des Menschen, dem aber die objektive Realität über dem Menschen fehlte, so ist jetzt das Göttliche ein Reales über dem Menschen, dem aber die Idealität des vernünftigen Geistes fehlt, das eine geistlose, stoffliche Macht ist, die ebendaher auch den Menschen zum bloßen stofflichen Naturwesen degradirt. Vorher sollte nach Feuerbach der Irrthum der Religion darin bestehen, daß der Mensch sich zu seinem eigenen Wesen als wie zu einem anderen verhalte, indem er es außer

und über sich als ein besonderes Wesen vorstelle; jetzt soll das Irrige dieß sein, daß der Mensch sich zu dem andern, außer ihm seienden Wesen (Natur) als wie zu seinem eigenen verhalte, indem er es fälschlich personificire, um mit ihm in gemüthliche Beziehungen treten zu können. Gleich bleibt sich Feuerbach's Theorie zwar darin, daß ihm das Objekt der Religion und damit diese selber Illusion ist; aber vorher war diese Illusion der Ausdruck des seiner eigenen Göttlichkeit, seines idealen, freien, geistigen Wesens bewußten Menschen, jetzt ist sie das bloße Produkt seiner unfreien Naturabhängigkeit, seiner Bedürftigkeit und Schwachheit. Und da der Mensch immer dasselbe ist, wie sein Gott, so sinkt jetzt mit der Vergötterung der Natur auch der Mensch zu einem bloßen stofflichen Wesen herab und werden überhaupt keine anderen Realitäten als sichtbare und greifbare anerkannt. „Der Mensch ist, was er ißt" wird jetzt zur Losung Feuerbach's. Mit den Ideen überhaupt wird jetzt auch die Idee des Menschen für ein leeres Wort erklärt; es gibt nur Einzeldinge, also auch nur Einzelmenschen, nicht ein menschliches Wesen, das als solches (als Idee oder Ideal) für uns Gegenstand der Verehrung oder Liebe sein könnte. Der anfängliche Cultus der Menschheit vollendet sich im Cultus der Sinnlichkeit, der Materie; und nur Inkonsequenz war es, wenn Feuerbach, nachdem er alle objektive Wahrheit und bindende Norm über den Einzelnen aufgelöst hatte, nicht auch den letzten Schritt thun und den nackten Egoismus zum alleinigen Prinzip des Menschen erklären wollte.

Diesen Schritt hat über Feuerbach hinaus, aber in der Consequenz seiner Prämissen der pseudonyme Verfasser des Buches: „Der Einzige und sein Eigenthum von Max Stirner" (2. Auflage Leipzig 1882) vollzogen. Dieß Buch, nicht ohne Geist geschrieben, verdient ernstliche Beachtung insofern, als es mit der rücksichtslosesten, auch vor kecker Frivolität nicht zurückschreckenden Consequenz die letzten Schlüsse aus den Voraussetzungen des skeptischen Nominalismus zieht, dieser auch für unsere denkmüde Gegenwart wieder so verführerischen wie verhängnißvollen Weltansicht, nach welcher die Ideen bloß leere Worte sein sollen.

Auch „der Mensch" d. h. die Gattung, Idee, das Wesen der Menschheit ist nach Stirner eine ebenso nichtige und willkürliche

Abstraktion, wie es der Gott oder Gottmensch der alten Religion, und der absolute Geist, die gesetzgebende Vernunft, die Wahrheit, das Gute u. s. w. der Spekulation und Humanitätsreligion ist. „Ob Ich auf „die Menschheit", die Gattung blicke, um diesem Ideal nachzustreben, oder auf Gott und Christus mit gleichem Streben: wie wäre darin eine wesentliche Verschiedenheit? Höchstens ist jenes verwaschener, als dieses. Wie der Einzelne die ganze Natur, so ist er auch die ganze Gattung. Der Mensch ist nur ein Ideal, die Gattung nur ein Gedachtes. Ein Mensch sein, heißt nicht, das Ideal des Menschen erfüllen, sondern sich, den Einzelnen, darstellen. Nicht, wie ich das allgemein Menschliche realisire, braucht meine Aufgabe zu sein, sondern wie Ich Mir selbst genüge. Ich bin meine Gattung, bin ohne Norm, ohne Gesetz, ohne Muster u. dgl. Ich werde der Feind jeder höheren Macht sein, während die Religion lehrt, sie uns zur Freundin zu machen und demüthig gegen sie zu sein . . Die eigentliche Gottesfurcht hat längst eine Erschütterung erlitten und ein mehr oder weniger bewußter Atheismus, äußerlich an einer weit verbreiteten Unkirchlichkeit erkennbar, ist unwillkürlich Ton geworden. Allein, was dem Gott genommen wurde, ist dem Menschen zugesetzt worden und die Macht der Humanität vergrößerte sich in eben dem Grade, als die der Frömmigkeit an Gewicht verlor: „Der Mensch" ist der heutige Gott und Menschenfurcht an die Stelle der alten Gottesfurcht getreten. Weil aber der Mensch nur ein anderes höchstes Wesen vorstellt, so ist in der That am höchsten Wesen nichts als eine Metamorphose vorgegangen und die Menschenfurcht bloß eine veränderte Gestalt der Gottesfurcht. Unsere Atheisten sind fromme Leute." Das Christenthum nahm den Dingen dieser Welt zwar ihre Unwiderstehlichkeit, machte uns von ihnen unabhängig, befreite uns vom Bann des Sinnlichen, aber nur um uns dafür in die noch schlimmere Abhängigkeit vom Uebersinnlichen, vom Geist und seinen Ideen, Wahrheiten, Urbildern und Gesetzen zu bringen; ähnlich wie der Einzelne, wenn er vom Knaben zum Jüngling erwächst, zwar von der Macht der Ruthe los, aber dafür von Gedanken und Idealen „besessen" wird. Wie aber dann der Mann sich auch noch dieser lästigen Fesseln entledige, um nur noch zu fragen, was „praktisch", d. h. ihm zuträglich, vortheilhaft für seinen eigensten Lebensgenuß sei, so soll nach Stirner jetzt die Menschheit in das

nüchterne, begeisterungslose egoistische Mannesalter eintreten, wo sie sich ebenso aller Fesseln ihrer idealistischen Jugendträume, alles Respekts vor dem „heiligen Geist" (sei es der Trinität oder der Humanität, was praktisch ganz aufs gleiche herauskomme) entschlage, wie sie sich einst im Christenthum des Respekts vor den Dingen und Mächten dieser (sinnlichen) Welt entschlagen habe. Die noch an irgend welche Wahrheiten, Ideen und Ideale glauben, diese dem Menschen zum Gesetz machen, zum Musterbild seines Seinsollens, zur Aufgabe, die er zu realisiren, zum Götzen, dem er sich, seinen Lebensgenuß und seine unbeschränkte Selbstherrlichkeit zu „opfern" habe, die gehören alle, wie Stirner in unermüdlich wiederholten Variationen ausführt, noch zu den Pfaffen, ob sie auch Philosophen, Schulmeister, Philanthropen und Liberale der aufgeklärtesten Sorte wären. Die Befreiung der Menschheit ist erst dann vollbracht, wenn man nicht mehr irgendwelche höhere Macht über sich, diesem Einzigen und seinem Eigenthum, anerkennt, nicht mehr unterscheidet zwischen dem wirklichen Menschen, d. h. dem Einzelnen, wie er eben einmal ist, und „dem wahren Menschen", d. h. dem Phantasiegebilde von einem Menschen, wie er sein könnte und sollte, wenn vielmehr Jeder sich selbst für seinen einzigen Gott und Herrn und seinen Selbstgenuß für seinen einzigen Lebensberuf hält, kurz also, wenn Jeder prinzipieller radikaler Egoist geworden ist. „Neben den weltlichen Gütern müssen auch alle heiligen Güter entwerthet hingestellt werden. Die Wahrheiten sind vor Mir so gemein und so gleichgültig, wie die Dinge, sie reißen mich nicht hin und begeistern mich nicht. Da ist auch nicht Eine Wahrheit, das Recht, die Freiheit, die Menschlichkeit u. s. w., die vor Mir Bestand hätte und der ich mich unterwürfe. Sie sind Worte, nichts als Worte, wie dem Christen alle Dinge nichts als „eitle Dinge" sind . . Wahrheiten sind Phrasen, Redensarten, Worte (λόγος!); in Zusammenhang oder in Reih und Glied gebracht, bilden sie die Logik, die Wissenschaft, die Philosophie . . Die Wahrheiten sind Material, das ich verbrauchen kann, Material, wie Kraut und Unkraut; ob Kraut oder Unkraut, darüber liegt die Entscheidung bei Mir. Die Wahrheit ist eine Kreatur, die ihren Werth nicht in sich hat, sondern in Mir; für sich ist sie werthlos. Eine Wahrheit über Mir, eine Wahrheit, nach der Ich Mich richten müßte, kenne Ich nicht. Für Mich

gibt es keine Wahrheit, denn über Mich geht nichts! Auch nicht mein Wesen, auch nicht das Wesen des Menschen geht über Mich .. Kein Gedanke, kein Gefühl, kein Glaube ist heilig, sie sind alle veräußerlich, mein veräußerliches Eigenthum, und werden von mir vernichtet wie geschaffen .. Seinen Humor an den Kleinlichkeiten der Menschen auszulassen, das vermag Jeder, der „erhabenere Gefühle" hat; ihn aber mit allen „großen Gedanken, erhabenen Gefühlen, edler Begeisterung und heiligem Glauben" spielen zu lassen, das setzt voraus, daß Ich der Eigner von Allem sei .. Was die Religion den „Sünder" nennt, das nennt die Humanität den „Egoisten". Brauche Ichs aber keinem Andern recht zu machen, ist dann der „Egoist", in welchem die Humanität sich einen neumodischen Teufel geboren hat, mehr als Unsinn? Der Egoist, vor dem die Humanen schaudern, ist so gut ein Spuk, als der Teufel einer ist: er existirt nur als Schreckgespenst und Phantasiegestalt in ihrem Gehirne. Trieben sie nicht zwischen dem altfränkischen Gegensatz von Gut und Böse, dem sie die modernen Namen von „Menschlich" und „Egoistisch" gegeben haben, unbefangen hin und her, so würden sie auch nicht den ergrauten „Sünder" zum „Egoisten" aufgefrischt und einen neuen Lappen auf ein altes Kleid geflickt haben. Aber sie konnten nicht anders, denn sie haltens für ihre Aufgabe, „Menschen" zu sein. Den Guten sind sie los, das Gute ist geblieben!" —

Genug des widrigen Geredes eines frivolen cynischen Egoismus! Warum ich überhaupt von diesen Thorheiten und Frechheiten auch nur soviel hier citirt habe? mag mancher Leser fragen. Meine Antwort ist: weil an den reifsten Früchten die Art des Baumes am besten zu erkennen ist. Dieser Baum aber heißt: skeptischer Nominalismus, und seine Wurzel liegt in der antirationalen Denkweise, welche in den Ideen, den Vernunftbestimmungen, der Vernunft selber nur leere Worte, Abstraktionen, Gebilde unserer willkürlichen subjektiven Reflexion erblickt, weil sie ein unserem subjektiven Denken vorausgesetztes objektives Denken, eine Wahrheit vor und über uns, die an sich besteht und daher die Macht und Norm für uns bildet, nicht anerkennt. Der Gedanke, sagt Stirner sehr bezeichnend, beherrscht die „besessene" Welt, so lange man ihn unserem eigenen Denken voraussetzt, zu einem Fürsichseienden macht, als eigenen „Geist" (unter irgend welchem Namen) verselbständigt, wie dieß ganz

besonders Hegel gethan habe, wo immer so gesprochen werde, als dächte und handelte das Denken oder „der denkende Geist", d. h. das personificirte Denken, das Denken als Gespenst. Diesem Denken fühlt sich dann der Mensch unterworfen, davon beherrscht, zu seinem Dienst „verpflichtet", zur Realisirung seiner Gedanken „berufen", also unfrei. Erst wenn man ganz dahinter gekommen, daß das Denken nirgends anderswo als in meinem Kopf und ähnlichen Köpfen existire, jeder Gedanke also nur mein eigenes Geschöpf und Gebilde sei, dann sei man auch so frei, sich als Eigner aller seiner eigenen und fremden Gedanken über sie zu stellen, sich von ihrer bindenden Macht zu emanzipiren, und einfach das zu sein, was man nun einmal als dieser Einzige ist, und zu thun, was man eben mag. „Die Vernunft ist ein Buch voll Gesetze, die alle gegen den Egoismus gegeben sind." Darum ist die skeptische Leugnung der Vernunft, nehmlich ihrer objektiven apriorischen Gültigkeit und ansichseienden Wahrheit, der unfehlbare Weg zur Emanzipation des radikalen Egoismus, des theoretischen und praktischen Solipsismus. — Das ist die ernsthafte Lehre des tollen Stirner'schen Buches, an die wir bei manchen Erscheinungen der Gegenwart uns zu erinnern gut thun werden!

Uebrigens führt die Leugnung der objektiven ansichseienden Vernunft nicht bloß zur Aufhebung der sittlichen Weltordnung im allgemeinen Egoismus, sondern ebensosehr auch zur Aufhebung der natürlichen Weltordnung im allgemeinen Skepticismus, d. h. sie macht sowohl das Dasein als die Erkennbarkeit eines gesetzmäßigen Zusammenhangs der Welt völlig unerklärlich. Schon beim ernsthaften Nachdenken über das fundamentale Problem der Wissenschaft, über die Möglichkeit und die nothwendigen Voraussetzungen aller unserer Erkenntniß, also schon bei den ersten Schritten eines gründlichen wissenschaftlichen Denkens erweist sich der den Menschen auf sich selbst stellende, das Ich isolirende und vergötternde Atheismus und Positivismus eines Feuerbach und Genossen als eine große Gedankenlosigkeit. In seiner gänzlichen Unfähigkeit, auf die Grundfrage nach der Möglichkeit der Welterkenntniß, nach dem Zusammenhang des subjektiven Denkens mit dem Sein der Welt auch nur die mindeste vernünftige Antwort zu geben, liegt die bündigste Widerlegung dieses pseudowissenschaftlichen Standpunkts, dessen Seichtigkeit

sich nur einem noch im naiven Realismus befangenen, also der elementaren Einsicht des Kriticismus noch entbehrenden oder wieder verlustig gegangenen dilettantischen Philosophirens verbergen kann. Der aus der Zersetzung der spekulativen Hegel'schen Philosophie hervorgegangene Naturalismus ist also einfach ein Rückfall in den vorkantischen Dogmatismus, der als solcher noch einmal die Stufen des Weges der Selbstbesinnung zu durchlaufen hat: von der konsequenten Skepsis zum Kriticismus, vom Kriticismus zum objektiven Idealismus und Rationalismus oder zur Anerkennung der absoluten Vernunft vor und über unserer endlichen Vernunft. Aber freilich ist schon die Thatsache des Rückfalls auf vorkantische Standpunkte und der damit gegebenen Nothwendigkeit eines erneuten Durchlaufens aller Stadien des kritischen Selbstbesinnungsprozesses Beweis genug dafür, daß denn doch die Hegel'sche Form der spekulativen Philosophie an empfindlichen Mängeln litt, welche ein Stehenbleiben bei ihr ebenso unmöglich machen wie einfache Rückkehr zu ihr. Insofern haben sich auch die abtrünnigen Schüler dieser Philosophie um die Fortbildung derselben wenigstens indirekt ein Verdienst erworben.

Besonders gilt dieß von dem berühmten theologischen Kritiker David Friedrich Strauß, welcher von gleichem Ausgangspunkt, wie Feuerbach, auf ähnlichem Weg zu ähnlichem Resultat gekommen ist. Gleich durch sein erstes Auftreten als Kritiker der evangelischen Geschichte hat er die Nebel der Illusionen, des vermeintlich gesicherten Wahrheitsbesitzes und der vorzeitigen Friedensschlüsse zwischen Glauben und Wissen allenthalben und nicht am wenigsten bei der Hegel'schen Schule sehr unsanft zerstört. Und dieß Kritiküben am Ueberkommenen sowie an modernen Halbheiten und Unklarheiten blieb fortan sein Beruf, durch dessen unermüdliche und rücksichtslos muthige Erfüllung er sich um die Theologie und Religionswissenschaft überhaupt bleibende Verdienste erworben hat. Daß er aber zuletzt auf dem Standpunkt des „neuen Glaubens" enden würde, hätte man auch vom kühnen Kritiker des „Lebens Jesu" noch nicht geahnt zu der Zeit, als er noch beflissen war, in den „friedlichen Blättern" aus dem Vergänglichen des geschichtlichen Christenthums das Bleibende so säuberlich wie schonend herauszuschälen als den wahrhaft werthvollen und unzerstörbaren Kern religiöser Wahrheit; oder als er

(ungefähr um dieselbe Zeit) in dem vortrefflichen Aufsatz über „Schleiermacher und Daub" die kritische Operation so klar und bestimmt als das eine, zwar unentbehrliche, aber nicht einzige Moment der wissenschaftlichen Theologie darstellte, neben dem vielmehr die spekulative Rekonstruktion des Dogmas nach seinem idealen Gehalt die andere ebenso wesentliche, ja — meinte er damals noch — sogar werthvollere Aufgabe sei; stellte er doch damals den wundergläubigen Hegelianer Daub als wissenschaftlichen Theologen sogar noch über den kritischen Schleiermacher! Theilte er doch damals die gediegene Religiosität Daub's noch so entschieden, daß er mit sichtlicher Freude dessen „prächtige" Worte citirte: „Ein Volk kann mit sammt seiner Religion von der Erde verschwinden, aber die Religion an sich selbst nie! Ihr scheinbarer Untergang ist ihr Aufgang; nur in den Gedanken der Menschen sind beide von einander getrennt. So geht die Sonne nie unter; nur in unserer sinnlichen Anschauung ist ihr Aufgang von ihrem Untergang gesondert; in ihr selbst ist Beides vereinigt: sie geht unter, indem sie auf-, und auf-, indem sie untergeht."

Aber bald nachher zeigte schon die Strauß'sche „Glaubenslehre" ein merkliches Schwinden sowohl der religiösen Wärme als auch zugleich des spekulativen Interesses am positiven Wiederaufbau des kritisch zerstörten Dogmas. Meisterhaft war und bleibt an diesem Werk allerdings der Scharfsinn und die durchsichtige Klarheit, mit welcher hier die Kritik des Dogmas als der objektive, gleichsam naturnothwendige Prozeß seiner eigenen Geschichte mit spielender Grazie und doch mit unwiderstehlicher Gewalt sich vollzieht. Aber auf die Frage nach dem „Bleibenden" in diesem „Vergänglichen" fiel schon hier die Antwort meistens so dürftig und schwankend aus, daß man aus dieser Glaubenslehre den trostlosen Eindruck gewinnen konnte, als sei das Dogma eigentlich nur dazu da, um durch seine Geschichte sich selbst zu vernichten (wie Baur irgendwo treffend urtheilte). Daß hinter allen diesen dogmatischen Vorstellungen, die mit ihren endlosen Widersprüchen dem unerbittlichen kritischen Verstand rettungslos zum Opfer fielen, doch immer noch als unzerstörter und unzerstörbarer Kern die Religion selbst stecke, diese Hauptsache trat hier schon sehr bedenklich in Schatten.

Und so war denn das Schlußbekenntniß, welches Strauß in dem bekannten Buch: „Der alte und der neue Glaube", kurz vor

seinem Tode veröffentlichte (1872), für den Kundigen nicht so sehr überraschend. Hatte er schon vorher zwischen den dogmatischen Vorstellungen und dem religiösen Geistesgehalt in denselben nicht zu unterscheiden gewußt, so war es ganz natürlich, daß er jetzt auf die Frage: „Sind wir noch Christen?“ mit einem runden „Nein“ antwortete; denn allerdings über das alte Weltbild, wie es dem kirchlichen Dogma zu Grunde liegt, sind wir Jetztlebenden ja allesammt in irgend welchem Grade hinausgewachsen, wie schon die eine Thatsache (von allem Andern zu schweigen) beweist, daß wir uns zum kopernikanischen Weltsystem bekennen, mit welchem die Welt der antiken Vorstellung einfach auf den Kopf gestellt ist. Aber wie der innerste Lebenskern im reifen Manne noch derselbe ist, der er im Knaben war, wie sehr auch die Gedanken im Kopfe des Einen andere geworden sind, als die Phantasieen im Kopfe des Andern gewesen waren: so kann ja wohl derselbe religiöse Geist, der einst in Jesu und den Aposteln die Gemeinde in's Dasein rief, auch heute noch die Christenheit beseelen, wenn gleich sie sich ihr religiöses Leben heute in ganz anderen Denkformen zum Bewußtsein bringt. Geht das Christenthum, wie allgemein in thesi wenigstens zugestanden wird, nicht auf in irgend welchen dogmatischen Lehrsätzen aus irgend welcher Periode der Kirche, sondern greift es über alle solche ebenso über, wie jedes lebendige Prinzip über seine besonderen Erscheinungsformen: so ist es nicht zulässig, die Christlichkeit eines Zeitalters nach dem Maß ihrer Uebereinstimmung mit bestimmten dogmatischen Lehrsätzen aus früheren Zeitaltern zu bemessen. — Eigenthümlich schwankend und unsicher lautet besonders die Beantwortung der zweiten Frage: „Haben wir noch Religion?“ Ja, wird geantwortet, insofern wir, wenn auch nicht einen persönlichen Gott, doch ein Universum voll Vernunft und Güte anerkennen und mit dankbarem Vertrauen, mit Pietät verehren. Da „Vernunft und Güte“ geistige Eigenschaften sind, so können sie offenbar nur von einem Subjekt ausgesagt werden, welchem in irgend welchem Sinn Geist zukommt; sie dem Universum beizulegen, hätte also nur dann überhaupt Sinn, wenn man unter dem „Universum“ (etwa im Sinn der Schleiermacher'schen „Reden“) den „Weltgeist“ verstände. Woher aber sollen diese Eigenschaften dem Strauß'schen „Universum“ kommen, das ja von keinem geistigen Prinzip begründet oder beherrscht, vielmehr nur

die Summe der materiellen Atome und das Resultat ihres blindwirkenden Mechanismus sein soll? Denn in dem dritten Abschnitt: „Wie begreifen wir die Welt?“ bekennt sich Strauß zu einem mechanischen Materialismus von äußerster Einseitigkeit, in welchem mit Hülfe der Darwinischen Hypothese auch noch die letzte Spur idealer Potenzen, die immanente Teleologie, beseitigt und die Welt als ein ungeheures Räderwerk von blindwirkenden und ziellosen materiellen Kräften betrachtet wird. Von hier aus erscheint auch noch jener matte Rest idealer Weltanschauung, wie er in der Verehrung eines „vernünftigen und gütigen Universums“ liegen soll, als eine schreiende Inkonsequenz.

Nicht minder liegt eine solche in den moralischen Prinzipien, wie sie der vierte Abschnitt: „Wie ordnen wir unser Leben?“ entwickelt. Es lautet ja ganz schön und verdient gewiß volle Zustimmung, wenn Strauß sagt, daß das sittliche Handeln ein Sichbestimmen des Einzelnen nach der Idee der Gattung sei, daß der Inbegriff aller Moral darin liege, in keinem Augenblick zu vergessen, daß du Mensch und kein bloßes Naturwesen bist, und daß im Menschen die Natur nicht bloß überhaupt aufwärts, sondern über sich selbst hinausgewollt habe, der Mensch also nicht bloß wieder nur ein Thier, sondern mehr und etwas Besseres sein soll, daß er insbesondere den grausamen Kampf um's Dasein, wenn er ihn auch als Naturwesen nicht ganz vermeiden könne, doch nach Maßgabe seiner höheren Anlagen veredeln, durch das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit und gegenseitigen Verpflichtung der Gattung zu mildern suchen soll. Aber wie? wenn uns im vorhergehenden Abschnitt gesagt worden war, daß der Weltgrund die blinden materiellen Kräfte, und der Weltzweck ihr Kampf um's Dasein sei: wie kann denn dann die Natur im Menschen über sich selbst hinausstreben, ihr eigenes Wesen also verleugnen wollen? wie kann dann der Mensch zu einer „Idee der Gattung“ kommen und in ihr das höhere Gesetz anerkennen, dem er das allumfassende Naturgesetz des Kampfes um's Dasein unterordnen sollte? Gewiß, dieß ideale Moralprinzip auf der Basis jenes Materialismus ist der denkbar schreiendste Widerspruch, eine unhaltbare Halbheit; denkbar ist nur eins von beiden: Ist der Mechanismus der Atomkräfte die weltschaffende Macht und der Kampf um's Dasein das weltgestaltende Gesetz, so gilt auch

für's Menschenleben nur die Kraft der einzelnen Naturtriebe und das Faustrecht des stärkeren Subjekts; erkennen wir aber im Sittengesetz einen Willen des Ganzen als bindende Macht und verbindende Einheit für die Einzelwillen an, so wird dieser einheitliche Wille auch schon zurückreichen müssen in den Grund der Welt und unserer selbst und wird als geistiges Prinzip ordnend übergreifen über die Vielheit der Einzelkräfte. So wenig also vermag Strauß auf seinem materialistischen Weg den Monismus der Weltanschauung wirklich zu erreichen, daß ihm vielmehr diese seine Weltanschauung an der entscheidenden Stelle in zwei völlig unversöhnliche Hälften auseinander bricht!

Die von Feuerbach und Strauß eingeschlagene Richtung fand weitere Verbreitung in dem Kreise der „Junghegelianer", die sich im Anfang der vierziger Jahre um die von Echtermeyer und Ruge redigirten Hallischen oder Deutschen Jahrbücher sammelten. Wie ihre Kraft von Anfang mehr in geistreicher und witziger Kritik als in positiver Produktion lag, so verloren sie vollends mit der zunehmenden Verquickung der philosophischen mit den politischen Bestrebungen alle wissenschaftliche Bedeutung. Arnold Ruge, der Hauptrepräsentant dieser radikalen Populärphilosophie, hat zwar neuerdings noch „Reden über Religion, ihr Entstehen und Vergehen, an die Gebildeten unter ihren Verehrern" (1869) veröffentlicht, welche sich schon durch ihren Titel als Seitenstück oder auch Parodie zu den Schleiermacher'schen „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern" verrathen. Aber so groß die Prätension der Ruge'schen Reden, so unbedeutend und oberflächlich ist ihr Inhalt. Ueber das Wesen der Religion, über die Unterschiede der geschichtlichen Religionen, über den Einfluß der Religion auf das übrige menschliche Leben erfährt man daraus theils nichts, theils gänzlich Einseitiges und Verkehrtes. An der Hand der neuesten mythologischen Forschungen wird die triviale Wahrheit, daß die Götter ursprünglich personificirte Naturmächte gewesen, als eine furchtbare Entdeckung verkündigt, aus welcher dann sofort, als wäre das etwas Selbstverständliches, der überaus voreilige Schluß gezogen wird, daß die Religion, weil sie mit der Naturmythologie begonnen habe, durchaus nichts anders als eben Naturmythologie oder Märchen sei, welches vor

der aufgeklärten Naturkenntniß verschwinden müsse. Im Verlauf seiner Reden fällt es dann allerdings dem Verfasser auch ein, daß es sich bei den Gottheiten gewisser Religionen doch nicht bloß um die Natur, um meteorologische und astronomische Märchen handle, sondern auch um menschliche Ideale; und er bezeichnet in einem Nachwort diese „nothwendige Vereinigung des Humanismus und Naturalismus in allen Religionen" sogar sehr zuversichtlich als seine originale Entdeckung, die ihm freilich erst über dem Niederschreiben seiner Reden gekommen sei. Aus letzterem Umstand dürfte es sich wohl erklären, daß nicht bloß mehrfach Sätze stehen geblieben sind, die im Widerspruch mit jener Entdeckung jede Religion rundweg als Naturreligion und jede, auch die christliche Gottheit als Naturwesen fabelhafter Art bezeichnen, sondern daß namentlich auch das innere Verhältniß jener beiden Seiten, dessen Veränderung die Geschichte der Religion ausfüllt, so gut wie ganz unberücksichtigt geblieben ist. Würde es dem Verfasser gefallen haben, statt sich selbstgefällig in wohlfeilen Tiraden über religiöse Märchen und heutige „Aufklärung" zu ergehen, vielmehr die psychologischen Motive, die dem Gottesglauben von Anfang an zu Grunde lagen, sich wirklich klar zu machen, so würde er ohne Zweifel gefunden haben, daß in der religiösen Mythenbildung schon der Urzeit der Vernunfttrieb und -Instinkt wirksam war, das was im Menschen das Höchste seines Wesens ist, auch in der Welt als die höchste Macht anzuerkennen, Geist von seiner Art auch in und über der Natur wahrzunehmen, und eben an diesem Glauben und durch den Dienst dieser höheren Macht sich selbst auch zu einem höheren, sittlichen Dasein emporzuheben. Mit dieser Einsicht würde sich endlich dem Verfasser noch die weitere Folgerung nahe gelegt haben, daß, wie zu Anfang, so auch heute und allezeit die sittliche Verwirklichung des Wahren, Schönen und Guten im Menschenleben ihres Stützpunkts im Glauben an eine übermenschliche Wirklichkeit des Wahren und Guten nothwendig bedarf, daß also der Kultus der Wissenschaft, Kunst und Politik nicht, wie Ruge mit Strauß meint, die Religion verdrängen und ersetzen kann, sondern selber vielmehr auf religiöser Grundlage ruhen muß.

Alle diese Versuche idealistischer Atheisten, an die Stelle des Gottesglaubens und Gottesdienstes den Kultus der Kultur zu setzen, leiden an sonderbarer Verschwommenheit und Halbheit des Denkens,

welcher gegenüber ein konsequenteres Denken à la Max Stirner im Recht ist, wenn es die Alternative dahin zuspitzt: Entweder ist das Wahre und Gute dem menschlichen Denken und Thun schon vorausgesetzt, ein an sich Seiendes, dann ist es Eigenschaft eines auf sich beruhenden übermenschlichen Geistes oder Gottes, und wird als solche für uns gottähnliche Geister Gegenstand religiöser Verehrung und sittlicher Hingebung; oder aber das Wahre und Gute ist nur von den einzelnen Menschen selber gesetzt, dann ist es nichts Ewiges, Erhabenes, Heiliges, ist nicht mehr über uns, sondern unter uns und dann ist auch kein Grund mehr, ihm Verehrung, Dienst, Opfer zu weihen. Die praktische Anerkennung des Göttlichen als des Wahren und Guten oder als sittlichen Ideals ist so lange ohne zureichenden Grund, als sie nicht ruht auf der theoretischen Anerkennung des Göttlichen als einer selbständigen fürsichseienden Realität und allbedingenden Macht, also auf einem religiösen (wie auch immer formulirten) Gottesglauben. Ohne diese Begründung schwebt der sittliche Idealismus haltlos und grundlos in der Luft und ist daher auch praktisch ohne Garantie seiner Verläßlichkeit und Dauerhaftigkeit. — Es wird also trotz aller Kulturfortschritte bei dem alten Worte bleiben, daß die Furcht Gottes der Weisheit Anfang ist!

Eine analoge Entwicklung, wie die hier geschilderte, hat sich gleichzeitig in Frankreich und England in der Ausbildung der „positivistischen Philosophie" vollzogen, die zwar an sich gründlich irreligiös ist, dennoch aber Streifzüge auf's religiöse Gebiet macht, welche unsere Aufmerksamkeit verdienen. Nach ihrer theoretischen Seite ist sie eine Erneuerung oder Fortsetzung des mechanischen Materialismus der Encyklopädisten des vorigen Jahrhunderts, deren Einer, Turgot, in seiner Geschichte der Fortschritte des menschlichen Geistes schon ganz dieselbe Theorie von den drei Weltansichten, der mythologischen, methaphysischen und mechanischen (mathematischen), aufgestellt hatte, welche den Kern des Systems von August Comte bildet. Neu ist nur, daß diese Theorie jetzt auch auf die Betrachtung des gesellschaftlichen Lebens angewandt und darauf ein kommunistisch-philanthropisches Gesellschaftsideal erbaut wurde. Diese Verbindung einer auf dürren Atheismus hinauslaufenden mathematischen Verständigkeit mit schwärmerischem socialem Idealismus war das eigen-

thümliche Werk von August Comte, der seinem Berufsfach nach Mathematiker und Physiker war, aber schon in jungen Jahren ein Jünger des religiösen Communisten Saint-Simon wurde, zu dessen unklaren schwärmerisch-mystischen Theorien er den wissenschaftlichen Unterbau in seinem voluminösen Werk: Cours de philosophie positive (1830—1842) zu liefern suchte.

Den Widerwillen gegen alle metaphysische Spekulation, welcher bei seinem Meister Saint-Simon der natürliche Instinkt einer ausschließlich praktisch beanlagten und sentimentalen Individualität war, hat August Comte zur Grundlage und zum Angelpunkt seines Systems gemacht. Er geht davon aus, daß das einzige Objekt der Wissenschaft das Positive sei, d. h. die Thatsachen, welche wir durch Erfahrung kennen; diese aber bestehen ausschließlich aus relativen Erscheinungen, Verhältnissen und Vorgängen, welche wir mit den Sinnen wahrnehmen und aus deren Aehnlichkeiten und regelmäßigen Wiederholungen wir gewisse „allgemeine Thatsachen" abstrahiren, in deren systematischer Zusammenstellung die Einzelwissenschaften bestehen. Hingegen von den Ursachen der Erscheinungen und vollends von einer höchsten, absoluten Ursache können wir nichts wissen. „Es gibt, sagt Comte, nur den einen absoluten Grundsatz: daß es nichts Absolutes gibt." Man beachte wohl, daß Comte nicht, wie seine vorsichtigeren englischen Nachfolger Stuart Mill und Herbert Spencer, unterscheidet zwischen dem Nichtsein des Absoluten für unser Erkennen (seiner Nichtwißbarkeit) und seinem Nichtsein an sich (seiner Unmöglichkeit), sondern ihm fällt das eine ohne weiteres mit dem anderen zusammen, es ist ihm einfach selbstverständlich, daß das Undenkbare auch ein Unwirkliches sei. Darin verräth sich nun zwar ein an und für sich ganz gesundes und richtiges Zutrauen zur Kraft und Gültigkeit unseres Denkens; allein dieß Zutrauen ist bei Comte nicht etwa das Resultat einer die Skepsis überwindenden kritisch-spekulativen Selbstgewißheit, sondern es ist noch die ganz ungebrochene Naivetät jenes Empirismus, der die sinnlichen Erscheinungen unmittelbar als solche für das Reale hält, — ein Empirismus, welcher, wie viele Beispiele der Geschichte lehren, in seinen Behauptungen und Verneinungen stets um so zuversichtlicher sich geberdet, je mehr er über die Bodenlosigkeit seiner eigenen Position in tiefer Bewußtlosigkeit befangen ist, deren Erwachen in der Skepsis dann

allemal erst den Anfang des kritischen Selbstbesinnungsprozesses bezeichnet.

Die „positive Philosophie", welche nur nach den Thatsachen, d. h. nach den Relationen der Phänomene in Raum und Zeit fragt und von den Ursachen nichts wissen will, ist nun nach Comte der dritte und höchste Standpunkt, zu welchem der menschliche Geist in Erkenntniß der Welt sich erhebt, nachdem er den theologischen und metaphysischen durchlaufen hat. Im Anfang hat der Mensch die Phänomene der Natur als Wirkungen von menschenartigen Ursachen oder Geistern erklärt, die er Götter nannte, weil er sie für handelnde Wesen von überlegener Macht hielt, welche er um so mehr scheute, je dunkler ihr Wirken für seine Einsicht blieb. Das war die erste Stufe der Philosophie, die theologische. Nun erkannten aber mit der Zeit die denkenden Köpfe, daß die regelmäßigen und unveränderlich sich wiederholenden Naturerscheinungen nicht von willkürlich und veränderlich handelnden Wesen gewirkt sein können, und substituirten daher den persönlichen Göttern der theologischen Philosophie die unpersönlichen „Wesenheiten" (entités) der Metaphysik, sie erklärten die Bewegung aus der Ursache der Bewegungskraft, das Leben aus der Lebenskraft, das Feuer aus dem Feuerstoff, das Licht und die Wärme aus der Leucht- und Wärmkraft u. dgl. — lauter Abstraktionen, die nichts erklären und nur Gattungs-Namen für die zu erklärenden Phänomene selber sind, die aber, sofern sie als bewirkende Ursachen der Phänomene vorgestellt werden, für nichts anders als für abgeschwächte Copieen der übernatürlichen Ursachen der theologischen Philosophie zu halten sind. Sonach bildet die Epoche der „metaphysischen Philosophie" den Uebergang von der theologischen zur positiven Philosophie, als deren Begründer August Comte sichselber betrachtet wissen will. Diese nun geht nicht mehr auf unbekannte und unbestimmte Ursachen, weder persönlicher noch abstrakter Art, zurück, deren unbestimmbares und unmeßbares Wirken jede Idee natürlicher Gesetze und also der Wissenschaft unmöglich machen würde, sondern sie beschränkt sich darauf, die natürlichen und wahrnehmbaren Umstände aufzusuchen, unter welchen die Phänomene einzutreten pflegen. Ihr Zweck ist, uns zu Herren der Natur oder doch von ihr unabhängig zu machen, indem sie uns die Vorgänge der Natur theils modificiren, theils wenigstens vorhersehen lehrt, um unser Ver-

halten darnach einzurichten. Hierzu genügt es aber vollständig, zu wissen, unter welchen Umständen jede Erscheinung vorgeht. Die allgemeinen Thatsachen, daß unter gewissen Bedingungen gewisse Folgen eintreten, sind das, was man mit einem bildlichen Ausdruck die Naturgesetze nennt, was aber Stuart Mill (auch hierin wieder vorsichtiger als der naive Empirist Comte) lieber bloß „die natürlichen Gleichförmigkeiten" nennen will, um sich entschiedener auf bloße Thatsachen zu beschränken und jeden Gedanken an nothwendige Abhängigkeit ferne zu halten. Die Verbindung der Naturgesetze für jede Gattung von Gegenständen bildet je eine besondere Wissenschaft, die Verbindung dieser besondern Wissenschaften und die Beachtung der Relationen zwischen den Gesetzen der einen und der andern bildet die universale Wissenschaft oder die (positive) Philosophie. Da es nach Comte keine andere Realität als die sinnlichen Phänomene gibt, jede Existenz aber, die man sich außer diesen vorstellen wollte, hieße sie Materie oder Geist, Seele, Kraft oder Gott, eine bloße Chimäre wäre, so kann es keine Philosophie geben, die besondere Objekte hätte im Unterschied von den Erscheinungen, von welchen die Einzelwissenschaften handeln, sondern sie kann nur die systematische Zusammenfassung aller Einzelwissenschaften sein.

Was das Verhältniß der einzelnen Wissenschaften zu einander betrifft, so unterscheiden sie sich, wie Comte wenigstens auf seinem früheren rein „objektiven" Standpunkt lehrte, nur durch die größere Einfachheit oder Complicirtheit ihrer Gegenstände; je einfacher, desto allgemeiner ist die Gültigkeit ihrer Thatsachen, je komplicirter dagegen, desto enger wird diese. Auf der ersten Stufe steht die Mathematik, denn Zahl, Ausdehnung, Gestalt sind das einfachste, was die Natur uns zeigt, daher die Präcision und Allgemeingültigkeit der Mathematik. Auf der höchsten Stufe dagegen steht die Socialwissenschaft, denn die Relationen der Menschen sind das Complicirteste von allen Erscheinungen, daher die Schwierigkeit, die Gesetze derselben zu finden. Gleichwohl sind auch die komplicirteren und komplicirtesten Erscheinungen der höheren Lebensgebiete zuletzt nichts anderes als Umbildungen der einfachsten mathematischen Verhältnisse. Wie es nun möglich ist, alle geometrischen Sätze auf arithmetische zurückzuführen, so ist es die anzustrebende, wenn auch vielleicht nie völlig zu lösende Aufgabe der Wissenschaft, durch vollständige Analyse alle Erschei-

nungen auch der höchsten Gebiete auf die einfachsten mathematischen Grundthatsachen, z. B. auf das Gesetz der Gravitation, zurückzuführen. Die positive Philosophie wäre sonach eigentlich, in ihrer Vollendung gedacht, nichts anders als die konsequent durch Alles durchgeführte mathematisch-mechanische Welterklärung. Freilich zweifelt dann doch wieder Comte selber an der Erreichbarkeit einer solchen Wissenschaft, er tadelt sogar entschieden die voreilige Reduktion der eigenthümlichen Erscheinungen des organischen Lebens auf bloße physische und chemische Elemente; er warnt davor, das untere Gebiet über seine Grenzen auszudehnen und das Höhere einfach darin aufgehen zu lassen, mit Uebersehung dessen, was in ihm Neues und Eigenthümliches auftrete. Allein trotz dieses Zugeständnisses, daß der mathematische Calkül zur Erklärung der biologischen Erscheinungen nicht zureiche, bleibt Comte doch immer weit entfernt davon, darin ein Zeichen vom Vorhandensein specifisch höherer Prinzipien und Gesetze auf diesem Gebiete anzuerkennen; der Begriff: Seele oder Geist gilt ihm stets nur für eine metaphysische Fiktion, und die psychologischen Erscheinungen führt er einfach auf physiologische Vorgänge zurück. Hiernach wird man denen (und es sind zum Theil die Anhänger Comte's selber) nicht Unrecht geben können, welche diese Philosophie des Positivismus für identisch halten mit dem Materialismus; auch der Umstand, daß Comte selber diese Bezeichnung als unwissenschaftlich ablehnte, weil er den Begriff „Materie" zu den metaphysischen Fiktionen rechnete, ändert an dem mechanisch-materialistischen Charakter seines Systems gar nichts. Höchstens wird zu sagen sein, daß dieser Materialismus um so oberflächlicher und ebendamit auch unheilbarer ist, je weniger Comte ihn sich prinzipiell klar gemacht hat.

Ueberhaupt aber muß man fragen, mit welchem Recht ein so oberflächlicher Empirismus sich eigentlich für Philosophie, ja sogar für die höchste, die abschließende Philosophie ausgeben durfte? — ein Empirismus, der die sinnlichen Erscheinungen ohne Weiteres für das Reale, für das ursprünglich und einzig Reale hält, ohne sich zu besinnen, daß ja diese Erscheinungen zunächst doch nur als unsere Vorstellungen in unserem Bewußtsein gegeben sind, ohne zu fragen, wie wir denn zu diesen Vorstellungen kommen, ohne zu untersuchen, wie viel Theil an ihrer Entstehung unsere eigene Thätigkeit habe? — ein Empirismus ferner, der fortwährend von „Naturgesetzen" redet und

deren feste Gültigkeit als selbstverständlich voraussetzt, ohne auch nur einen Augenblick sich zu besinnen, ob uns denn in der Stoffmasse der Erfahrung irgendwo ein Gesetz, eine Nothwendigkeit in der Verbindung von Vorgängen gegeben sei? ob denn nicht schon die Begriffe: Ursächlichkeit, Nothwendigkeit, Allgemeingültigkeit von der Art seien, daß sie alle empirische Induktion, die ja immer nur eine Summe von Einzelfällen konstatiren kann, völlig übersteigen, daß sie auf eine überempirische, apriorische oder in uns selber liegende Quelle zwingend hinweisen? Alle derartigen Fragen und Bedenken einfach zu ignoriren, wie Comte that, das ist eine Naivetät, die seit Berkeley, Hume und Kant einem „Philosophen" nicht mehr gestattet ist. Wenn gleichwohl Comte in der Vorrede des Catéchisme Hume und Kant als seine Hauptvorgänger bezeichnet und den Positivismus für die systematisirte Entwicklung von Kant's Grundgedanken ausgibt, so beweist dieß nur, wie wenig er diese Philosophen verstanden hat, da er nicht einmal die Probleme, um welche sich ihr Denken dreht, sich zum klaren Bewußtsein gebracht, geschweige denn den Weg der Lösung, auf welchen Kant's energischer Rationalismus hinweist, begriffen hat.

So viel mußte zur Charakteristik der positivistischen Denkweise, die sich ja in unserer denkmüden Zeit gar weiter Verbreitung erfreut, vorausgeschickt werden. Was nun aber die religiöse Theorie Comte's betrifft, so entspricht dieselbe, sowohl was die Prätension als was die Richtigkeit ihrer Aufstellungen betrifft, durchaus dem, was wir nach dem eben geschilderten Charakter dieser „Philosophie" zu erwarten hatten. Zwar mögen wir es gerne als einen Fortschritt anerkennen, daß Comte von seinem anfänglichen mechanisch-physikalischen Positivismus später (unter dem Einfluß verschiedenartiger Lebenserfahrungen) zu einem moralischen Positivismus übergegangen ist, oder daß er, wie er selbst sich ausdrückte, von der „objektiven Methode", die Alles, auch den Menschen, vom Objekt, von den Dingen aus erklärt, zu der „subjektiven Methode" fortschritt, welche umgekehrt die Welt vom Menschen, und zwar von seinem sittlichen Gefühl aus erklären will. Man könnte hierin einen Ansatz sehen zu einer ähnlichen Wendung, wie sie in der Geschichte der Philosophie durch Kant vollzogen wurde. Allein dazu fehlte es doch bei Comte zu sehr an einem stetigen Zusammenhang der verschiedenen Gedankenreihen. Die neue subjektive Methode, wie er sie im Système de politique positive

(1851—1854) und im Catéchisme positiviste (1852) entwickelte, war in keiner Weise mit seinem früheren materialistischen Positivismus vermittelt, sondern trat nur als ganz äußerlich mechanische Ergänzung zu jenem hinzu; zu der physiologischen Betrachtung des Seelenlebens, die vorher allein geherrscht hatte, bildet jetzt das Pathos der selbstlosen Liebe einen wunderlichen Kontrast. War vorher bei der „objektiven Methode" das subjektive Moment unseres Erkennens, die Denkthätigkeit nach den eigenen Gesetzen unserer Vernunft, ganz ignorirt worden, so soll jetzt gerade das subjektivste Gefühl der Liebe, der Sympathie, des „Lebens für Andere" allein gelten und ihm alle andern Kräfte, auch die Intelligenz, völlig untergeordnet werden. Man vermißt hierbei ebenso eine wissenschaftliche Begründung des sittlichen Gesetzes, daß die Persönlichkeit der „Sociabilität", der Egoismus dem „Altruismus" untergeordnet werden solle, wie vorher das Recht des Verstandes, die Erscheinungen unter der Form von Gesetzen zu denken, nicht begründet worden war. Hier wie dort fehlt die zur wissenschaftlichen Methode unerläßlich gehörige Legitimation des Verfahrens vor dem eigenen Forum der denkenden Vernunft; aber sie fehlte vorher, weil dort das Denken an die Dinge hingegeben war und von diesen sein Gesetz zu empfangen meinte; und sie fehlt jetzt, weil hier das Denken an das Gefühl hingegeben ist und das besondere, die Stimmung des Positivisten zufällig jetzt beherrschende Gefühl der Liebe eben schon als solches für das alleinige Gesetz gelten läßt — ein Verfahren, dessen formale Willkürlichkeit durch den werthvolleren Inhalt nicht gutgemacht wird.

Unter dieser Stimmung verwandelte sich nun Comte's Philosophie mehr und mehr in eine Religion, die zwar freilich weder einen Gott noch auch eine Seele, dafür aber einen Hauptfetisch und verschiedene Einzelfetische hat und für den Cultus derselben ihr Ideal mit Vorliebe in der mittelalterlichen Mystik sucht. Waren die alten Religionen, unter welchen Comte den Katholicismus für die höchste hält, theologisch, so soll seine neue Religion „sociologisch" sein, d. h. sie soll zu ihrem höchsten Objekt die Menschheit haben, die eine, alle Völker und Geschlechter in sich schließende menschliche Gattung, die er „das große Wesen" nennt. Da aber die Menschheit ihren Ursprung in der Erde hat, so gesellt sich ihr als zweite Gottheit die Erde unter dem Namen „der große Fetisch" bei. Und da man doch auch bei

der Erde wieder nach einem Grund ihres Seins und ihrer Bewegung fragen muß, das Höhere aber, in welchem die Erde existirt, der Raum ist, so wird der Menschheit und der Erde als dritte Gottheit der Raum oder „die große Mitte" (milieu) beigefügt, welches Dritte in der Comte'schen Trinität also ungefähr die Stelle jener großen Schildkröte vertritt, die in wilden Religionen die Aufgabe hat, die Erde zu tragen. Die Erde, welche ursprünglich in allen ihren Theilen lebendiger und mächtiger war, als jetzt, hat sich selbst reducirt, erniedrigt, geopfert, um das große Wesen, die Menschheit hervorzubringen, und sie verdient um dieses Opfers willen unsere dankbare Verehrung als „großer Fetisch". Das Vollkommenste aber, was die Menschheit verehren kann, ist die Menschheit selbst, und in ihr wiederum steht obenan das Weib, weil in ihr die Gemüthskräfte, welchen Comte jetzt den Primat zuspricht, vorherrschen. Der Kultus dieser neuen Religion besteht in der dankbaren Erinnerungsfeier an die Heroen der Menschheit, welche zu ihrem Fortschritt auf irgendwelchem Gebiet etwas werthvolles beigetragen haben. Comte hat einen vollständigen Kalender mit den Namen der neuen Heiligen der positivistischen Religion entworfen, der dem Catéchisme positiviste beigegeben ist. Die Monate (es sind deren 13) haben ihre Namen nach den vornehmsten Heroen: Moses, Homer, Aristoteles, Archimedes, Cäsar, St. Paulus, Karl M., Dante, Gutenberg, Shakespeare, Deskartes, Friedrich M., Bichat; die Sonntage benennen sich nach den Heroen zweiten Rangs, z. B. die des ersten Monats, welcher der „alten Theokratie" gewidmet ist, nach Numa, Buddha, Confucius und Mahomet; die des sechsten Monats (Katholicismus) nach Augustin, Hildebrand, St. Bernhard und Bossuet, die des zehnten (modernes Drama) nach Calderon, Corneille, Moliere, Mozart; die des elften (moderne Philosophie) nach St. Thomas, Bako, Leibniz und Hume. Bemerkenswerth ist, daß weder der Name Jesu noch der irgend eines der Reformatoren und protestantischen Theologen in diesem Pantheon der neuen Heiligen zu finden ist, und daß die deutschen Dichter, Künstler, Philosophen und Gelehrte, soweit sie überhaupt erwähnt sind, ihre Stelle nur (mit alleiniger Ausnahme von Mozart und Leibniz) unter den Heiligen dritten Ranges, den Namen der Wochentage, erhalten haben, während die obskursten Namen der romanischen Welt zu Sternen ersten Grades erhoben sind. Ich führe dieß nicht

etwa aus patriotischer Empfindlichkeit an, sondern weil es mir sehr bezeichnend zu sein scheint für den durch und durch romanisch-katholischen Charakter dieser atheistischen Zukunftsreligion, ein Charakter, der sich auch in der großen Verwandtschaft ihrer socialistisch-religiösen (hierokratischen) Bevormundung der Individuen in allen Details ihrer Lebensführung mit dem Ideal der jesuitischen Erziehung und Politik deutlich genug verräth. Näher auf all den Schwindel, in dessen Ausmalung Comte gegen Ende seines Lebens sich immer mehr gefiel, einzugehen, ist wirklich nicht der Mühe werth. Daß er uns Deutschen die geringste Empfänglichkeit für seine Menschheitsreligion zutraute, ist übrigens das schmeichelhafteste Compliment, das Comte uns machen konnte; um so mehr aber wäre es zu beklagen, wenn dennoch auch bei uns das weitere Umsichgreifen eines gedankenlosen Empirismus dem französischen Positivismus und Atheismus, dieser so durch und durch undeutschen und unprotestantischen Denkweise, die ein Bruch mit der glorreichsten Vergangenheit und mit der erhabensten Mission unserer Nation wäre, die Wege bahnen würde!

Die Schüler August Comte's waren theils nüchterner, theils vorsichtiger als der Begründer des Positivismus: nüchterner, sofern sie die spätere sentimental religiöse Richtung des Meisters und sein Bestreben, eine neue positivistische Religion zu gründen, als eine bedauerliche Verirrung des verstandesschwach gewordenen Denkers verwarfen; vorsichtiger, sofern sie seinen dogmatischen Atheismus in skeptischem Sinn restringirten, d. h. sie erklärten die Idee Gottes nicht, wie Comte, für eine Fiktion, sondern für einen problematischen Begriff, dessen Realität sich ebensowenig behaupten als verneinen lasse; sie behaupteten nur die Unerkennbarkeit, nicht, wie jener, die Unmöglichkeit Gottes. So namentlich J. Stuart Mill und Herbert Spencer. Ferner erhob Mill Bedenken gegen die Reduktion der psychologischen Erscheinungen auf physiologische Prozesse, also gegen den Materialismus des Positivismus. Endlich konnten selbst die entschiedensten Vertheidiger desselben, wie E. Littré und Taine, nicht umhin, die Unentbehrlichkeit der Zweckursachen in der Naturerklärung zuzugestehen, also das ausschließlich mechanische Prinzip der „objektiven oder positiven Methode" fallen zu lassen. Man darf wohl

fragen, was nach solchen kardinalen Aenderungen, welche die Anhänger der Schule selber vorzunehmen nöthig fanden, eigentlich noch übrig bleibe von der ganzen positivistischen Philosophie, die mit dem stolzen Anspruch, eine neue Aera des menschlichen Denkens zu inauguriren, aufgetreten war? Vielleicht nichts als die unbestimmte Antipathie des Empirismus gegen ein den Erscheinungen auf den Grund gehendes oder rationales Denken. So wenigstens erscheint die Sache bei den beiden Erstgenannten, deren Philosophie in England in großem Ansehen steht.

Stuart Mill's Philosophie ist eine Erneuerung des Empirismus eines Locke und Hobbes und des Skepticismus eines Hume. All unser Denken wird auch von Mill, wie von jenen Vorgängern, zurückgeführt auf die Verknüpfung von Empfindungen (sensations), welche wir in uns vorfinden und von welchen wir, ohne zu wissen, warum? voraussetzen, daß sie von äußeren Ursachen, Körper genannt, herrühren. Die Association dieser Empfindungen zu Begriffen und Urtheilen geschieht nach der Aehnlichkeit gewisser Empfindungen mit einander und nach der häufigen Wahrnehmung der Verbindung und Aufeinanderfolge bestimmter Vorstellungen. Was wir Substanz nennen, ist nur das Zusammen einer Reihe von Empfindungen, welchem wir ohne objektiven Grund eine gewisse Permanenz beilegen; auch mit dem, was wir unsere Seele, unser Ich nennen, verhält es sich nicht anders. Ebenso beruht der Begriff der Ursache nur darauf, daß in unserer Erfahrung auf gewisse Erscheinungen unbedingt und unveränderlich gewisse andere nachfolgen; je öfter wir eine solche Verbindung wahrgenommen, mit desto größerer Wahrscheinlichkeit schließen wir auf ihre Wiederkehr, aber von einer in der Sache selbst begründeten Nothwendigkeit ist dabei keine Rede. Eine solche verwirft Mill als konsequenter Empirist selbst bei mathematischen Sätzen (die für Kant bekanntlich der entscheidende Grund der rationalistischen Aprioritätstheorie gewesen sind). Nach Mill ist der Satz, daß die Radien des Kreises alle gleich sind, nur annäherungsweise wahr, und die Thatsache, daß sich in unserer bisherigen Erfahrung 2×2 immer als 4 ergab, hebt die Möglichkeit nicht auf, daß sich dieß auf einem andern Stern oder in künftigen Zeiten bei uns anders verhalten könnte. Daß wir den mathematischen Grundsätzen einen so hohen Grad von Gewißheit beilegen, rührt nach Mill nur daher, daß

sie zu unseren frühesten und gewohntesten Erfahrungen gehören. Kurz also, die logische Nothwendigkeit, auf welcher alle wissenschaftliche Gewißheit beruht, wird von Mill vollständig aufgehoben und zu einer auf Gewohnheit beruhenden relativen Wahrscheinlichkeit reducirt. Dabei bleibt natürlich auch die Realität des Vorgestellten, der Welt wie der eigenen Seele, völlig problematisch; natürlich, da mit der Beschränkung der Causalität auf die bloße Association bewußtseinsimmanenter Empfindungen, mit der Leugnung also ihrer transsubjektiven Beziehung die Berechtigung zur Annahme äußerer Ursachen grundlos geworden ist.

Wie Mill in seinem unlogischen „System der Logik" der Vernunft alle autonome nud produktive Selbstthätigkeit in Bildung unserer Erkenntnisse abspricht und sie zur bloßen Association der Empfindungen degradirt, ganz ebenso leugnet er in seiner immoralischen Moral („Utilitarianismus") die autonome Gesetzgebung der Vernunft und substituirt derselben die Motive des rechtverstandenen Interesses, hierin mehr mit Hobbes und Bentham als mit Comte übereinstimmend, dessen „Altruismus" ungleich edler ist, als Mill's Utilitarianismus, nur daß jener freilich mit den Voraussetzungen des positivistischen Systems in gar keinem inneren Zusammenhang stand. Insofern kann man wohl sagen, daß Mill die praktischen Folgerungen des Positivismus richtiger, als der Urheber dieser Philosophie, gezogen hat. Der Grundsatz seiner Moral ist der vom Epikuräismus her wohlbekannte Satz, daß Glückseligkeit der einzige um seiner selbst willen begehrenswerthe Zweck sei. Die Mittel der Glückseligkeit sind von verschiedener Art, aber der Werthunterschied ist doch nur ein quantitativer: die vorzüglicheren sind die, welche mehr Genuß gewähren. Da es nun auf der sympathischen Anlage des Menschen beruht, daß das Glück Anderer das seinige erhöht, das Unglück Anderer ihm Schmerz bereitet, so schließt, wie Mill mit Bentham glaubt, das Interesse der eigenen Glückseligkeit auch die Förderung fremder Glückseligkeit in sich und soll daher obiger Grundsatz dahin erweitert werden, daß das Streben nach größtmöglicher Glückseligkeit Aller höchste Aufgabe eines Jeden sei. Aber auch bei dieser Erweiterung des Wohlprinzips wird ausdrücklich die egoistische Grundlage festgehalten: „Es kann keinen Grund geben, warum die allgemeine Glückseligkeit begehrenswerth sei, als den, daß Jeder, in-

sofern er sie für erreichbar hält, seine eigene Glückseligkeit begehrt." Daß dabei weder von Tugend noch von Pflicht im rein moralischen Sinn die Rede sein kann, ist selbstverständlich. Die Tugend ist nur die Handlungsweise, welche es am besten versteht, die Förderung der eigenen Glückseligkeit mit der der Andern zu verknüpfen; und als dieses Mittel zur Glückseligkeit mag sie selber auch als ein Gut betrachtet werden, ähnlich, wie Geld, Macht, Ehre und dergleichen solche indirekte Güter sind, als Mittel nehmlich zum Genuß. Aber eine selbstlose Tugend, die das Gute um sein selbst willen liebt und in der Hingabe an die Pflicht, im Dienst des gemeinen Besten sich selbst vergißt, den eigenen Vortheil, ja die eigene Existenz opfert, eine solche Tugend — und sie verdient doch erst wahrhaft diesen Namen — ist auf dem utilitarischen Standpunkt sinnlos, wie denn auch Mill selbst andeutet, daß eine derartige Denk- und Handlungsweise ein blinder Edelmuth sei, dessen thatsächliches Vorkommen jedoch für die Gesellschaft sehr nützlich sei! Ist Pflicht die Verbindlichkeit zu einem bestimmten Thun und Lassen, die allgemein und unbedingt, von aller persönlichen Neigung und Abneigung durchaus unabhängig, ihre Forderung erhebt und Geltung haben soll, so ist klar, daß auf dem Boden der Interessen-Moral dieser ethische Grundbegriff keinen Raum findet; an seine Stelle tritt nur die Beschreibung der Sitte oder der in der Erfahrung wahrnehmbaren Gewohnheit des Handelns der Meisten; aber daraus kann niemals ein verbindliches sittliches Ideal für das Handeln der Einzelnen entnommen werden, sondern höchstens eine Klugheitsregel, welche den Egoismus nicht im Geringsten hindert, sich, so oft es ihm paßt, von ihrer Befolgung eine Ausnahme zu gestatten. — Wie unendlich viel höher, als diese Krämer-Moral des Interesses, steht Shaftesbury's Prinzip der sittlichen Schönheit, der selbstlosen Begeisterung und Liebe! Wenn von diesem idealen Gesichtspunkt aus ein Shaftesbury gewisse Mängel an der geschichtlich bedingten Form der christlichen Moral tadelte (S. 117 f.), so hatte das wenigstens einigen Sinn; wenn aber ein Stuart Mill von seinem utilitarischen Standpunkt aus die Idealität der christlichen Moral bekrittelt, so wird man unwillkürlich an das Gleichniß vom Balken und Splitter erinnert.

Wie Mill in Logik und Moral die objektive Wahrheit und Vernunftnothwendigkeit auflöste in zufällige Verbindungen subjektiver

Empfindungen und Begehrungen, ebenso kam ihm auch bei der Religion wenigstens früher (eine andere Wendung aus seiner letzten Zeit werden wir nachher bemerken) nicht ihre Wahrheit in Betracht, sondern nur ihr Nutzen, ihr Werth für das sociale und individuelle Leben. In der interessanten Abhandlung über den Nutzen der Religion*) geht Mill davon aus, daß es in der Gegenwart, wo die religiösen Ueberzeugungen allgemein ins Schwanken gekommen, Zeit sei zu fragen, ob denn bei dem großen Aufwand von intellektueller Arbeit, die man bis jetzt an die Aufrechterhaltung des Glaubens verschwendet habe, irgend ein entsprechender Nutzen für das menschliche Wohl herauskomme, oder ob diesem Zweck nicht viel besser gedient würde durch die offene Anerkennung, daß gewisse Gegenstände für unsere geistigen Fähigkeiten unzugänglich seien, und durch die Anwendung eben dieser Fähigkeiten zur Stärkung und Erweiterung jener anderen Quellen von Tugend und Glückseligkeit, welche nicht der Stütze oder Sanktion supranaturaler Glaubenslehren bedürfen? Freilich sei diese Frage nicht so leichthin zu beantworten, wie manche Freidenker geneigt seien zu glauben; denn es lasse sich die Möglichkeit nicht bestreiten, daß die Religion, ohne intellektuell haltbar zu sein, doch moralisch nützlich sein könne; ja es müsse sogar zugegeben werden, daß dieß nicht bloß in früheren Zeitaltern, sondern sogar jetzt noch für gewisse Völker und Individuen sich wirklich so verhalte. Aber ob dieß allgemein und für alle Zeiten gelte? Dieß sei die Frage, welche geprüft werden müsse. Zu diesem Zweck wolle er untersuchen: ob der Glaube an Religion, als bloße Ueberzeugung betrachtet und abgesehen von der Frage nach ihrer Wahrheit, wirklich unerläßlich sei für die zeitliche Wohlfahrt der Menschheit? Ob der Nutzen des Glaubens wesentlich und allgemein, oder lokal, temporär und in gewissem Sinn accidentiell sei? und ob die Vortheile, welche er bringe, nicht auf andere Weise zu erreichen wären, ohne die so große Zugabe von Uebeln, durch welche auch bei der besten Glaubensform jene Vortheile eingeschränkt werden?

*) Utility of religion, der zweite von drei Essays über Religion, welche gesammelt nach dem Tode des Verfassers veröffentlicht wurden durch H. Taylor (2. Aufl. London 1874). Nach der Vorbemerkung des Herausgebers ist der 2. Essay schon in den 50er Jahren, der 3. über „Theismus" aber erst um 1870 verfaßt worden, daher die Differenz zwischen beiden wohl erklärlich.

Bei dieser Untersuchung will er nicht jene Unthaten, welche in früheren Zeiten unter dem Deckmantel der Religion begangen worden, zu ihren Ungunsten geltend machen. Von diesen Auswüchsen, den üblen Folgen ihrer Vereinerleiung mit schlechten moralischen Doktrinen, hat ja die Religion sich gereinigt und reinigt sich noch immer. Um so mehr ist jetzt eine unbefangene Prüfung der Frage ermöglicht, ob ihre nützlichen Eigenschaften ihr ausschließlich inhäriren oder ob ihre Vortheile auch ohne sie zu erreichen sind? Man rühmt den Nutzen des religiösen Glaubens als eines Mittels der socialen Wohlfahrt. Aber hierbei wird eine wichtige Unterscheidung gewöhnlich übersehen: man schreibt der Religion als solcher das Ganze des Einflusses auf Rechnung, welcher irgend einem System sittlicher Pflichten innewohnt, welches durch die Erziehung eingeprägt und durch die öffentliche Meinung gestützt wird. Erziehung und öffentliche Meinung — das allein ist die große Macht im Menschenleben und die Religion erscheint nur darum so mächtig, weil sie diese gewaltige Macht zu ihrer Verfügung hat. Wo aber die Gebote der Religion durch die öffentliche Meinung wenig oder gar nicht unterstützt werden, wie z. B. bei der Beurtheilung des Duells oder der geschlechtlichen Unregelmäßigkeiten der Männer, da sind sie erfahrungsmäßig auch machtlos, — ein deutlicher Beweis, wie Mill glaubt, daß das Motiv, wodurch die religiöse Erziehung wirksam werde, nicht sowohl die Furcht vor Gott, als vielmehr die vor der Gesellschaft sei. Einen weiteren Beweis dafür findet er in der Geschichte. Die griechische Erziehung war völlig unabhängig von der Religion und bewirkte doch ein gewaltiges nationales Gemeinbewußtsein; den Juden dagegen wurden unablässig von ihren geistlichen Führern die göttlichen Strafen vorgehalten, und doch fielen sie beständig zur Abgötterei ab. Vollends Belohnungen und Bestrafungen im Jenseits, wie sie das Christenthum in Aussicht stellt, haben notorisch eine äußerst geringe Motivationskraft, was sich theils aus der Unbestimmtheit und Unanschaulichkeit des vorgestellten Glücks oder Uebels, theils aus der Zeitferne seiner Realisirung, theils aus der Unsicherheit derselben und der Hoffnung, den Strafen doch immer noch irgendwie entrinnen zu können, natürlich genug erklärt. — Indeß ist mit all dem, wie Mill selbst zugibt, die Frage nach dem Werth der Religion noch lange nicht erschöpfend behandelt; er weiß wohl, daß gerade die Höchstge-

stimmten unter ihren Anhängern weniger darauf Werth legen, daß sie als sociales Instrument zur Ergänzung der menschlichen Gesetze, als eine Art von feinerer Polizei zu brauchen sei, als vielmehr darauf, daß Religion absolut nöthig sei zur Vollendung des persönlichen Charakters, wie auch sie allein die höhere menschliche Moral habe lehren können, die den Gesetzgebern und Philosophen des Alterthums fremd gewesen. Insbesondere gibt er zu, daß die Morallehren Jesu nach den Evangelien vielfach eine Beherrschung der sittlichen Denkweise der Menschheit bewirkt haben, die, einmal im Glauben der Besten anerkannt, uns nie wieder verloren gehen könne. Aber mochten auch zu Anfang solche Lehren nur unter Voraussetzung ihrer übernatürlichen Offenbarung bei der Menge Eingang finden können, sollte darum auch ihre fernere Geltung an diese Voraussetzung gebunden bleiben müssen? Dieß hält Mill so wenig für nöthig, daß ihm vielmehr gerade hierin der schwächste Punkt der religiösen Moral überhaupt zu liegen scheint: Jede Moral, die für eine übernatürlich geoffenbarte gilt, wird stereotyp und damit unfähig, den fortschreitenden Verhältnissen der Gesellschaft entsprechend sich umzubilden. — Aber, sagt man, der Glaube an das Uebernatürliche hat seine bleibende Wurzel in einem idealen Bedürfniß der menschlichen Natur. Mill bestreitet auch dieß keineswegs, führt vielmehr selbst in ansprechender Weise aus, wie Religion und Poesie das gemein haben, daß sie das Bedürfniß des Menschen nach erhabeneren und schöneren Idealen, als wir sie in der Prosa des Lebens realisirt sehen, befriedigen. Die Religion aber unterscheidet sich von der Poesie dadurch, daß sie den imaginären Vorstellungen der letztern Realität in einer andern Welt zuschreibt, sie ist die Poesie des Supranaturalen verbunden mit dem positiven Glauben und der Erwartung seiner Wirklichkeit. „Glaube an Gott oder Götter und an ein Leben nach dem Tod wird die Leinwand, welche jedes Gemüth entsprechend seiner Capacität mit solchen idealen Bildern bedeckt, welche es entweder erfinden oder kopiren kann. So lange das menschliche Leben unzureichend ist, das menschliche Sehnen zu befriedigen, so lange wird es auch ein Verlangen nach höheren Dingen geben, welches seine nächste Befriedigung in der Religion findet. So lange das irdische Leben voll ist von Leiden, so lange wird man der Tröstungen bedürfen, welche der Selbstische in der Himmelshoffnung, der Edelgesinnte in der Liebe Gottes findet.“

Das klingt so schön, daß man meinen könnte, unser Skeptiker habe sich unter der Hand in einen warmen Apologeten verwandelt. Aber es scheint nur so. Denn nachdem Mill diesen Werth der Religion „als einer Quelle persönlicher Befriedigung und gehobener Gefühle" als unbestreitbar anerkannt hat, erhebt er nun erst die Frage: ob es denn nothwendig sei, zur Erreichung dieses Gutes die Grenzen unserer wirklichen Welt zu überschreiten, oder ob die Idealisirung unseres irdischen Lebens, die Kultivirung einer höheren Idee von dem, wozu es gemacht werden möchte, nicht im Stande wäre, eine Poesie und — im besten Sinn des Worts — eine Religion zu ergeben, welche bei gleicher Unterstützung von Seiten der Erziehung ebensosehr und noch besser befähigt wäre, die Gefühle zu erheben und die Lebensführung zu veredeln, als irgend welcher Glaube an unsichtbare Mächte? Wollte man dieß wegen der Kürze des menschlichen Lebens für unmöglich halten, so erinnert er dagegen an die Dauer der Gattung, welche der Endlosigkeit praktisch gleichkomme, und welche, verbunden mit unendlicher Vervollkommnungsfähigkeit, der Phantasie und dem Gemüth Stoff genug biete zur Befriedigung jedes vernünftigen Verlangens nach großartigen Idealen. Erscheine auch eine solche Vorstellung für ein Gemüth, das noch gewöhnt sei, von unendlicher und ewiger Seligkeit zu träumen, als zu klein, so werde sie doch zu ganz anderen Dimensionen sich ausdehnen, wenn erst einmal jene grundlosen Einbildungen zu den vergangenen Dingen gehören. Bedenke man, zu welch' glühendem Gefühl unter günstigen Erziehungsverhältnissen die Vaterlandsliebe bei den Alten geworden, so dürfe man es nicht für unmöglich halten, daß die Liebe zu dem weiteren Vaterland, der Welt, zu gleicher Kraft sowohl als Quelle gehobenen Gefühls wie als Prinzip der Pflicht gebracht werden könne. Eine Moral, gegründet auf umfassende und weise Ansichten vom Gemeinwohl, welche weder das Individuum der Menge noch die Menge dem Individuum opfere, sondern der Pflicht wie der Freiheit ihre eigene Sphäre anweise, würde ihre Kraft in den höheren Naturen aus Sympathie und Wohlwollen und aus der Begeisterung für ideale Vortrefflichkeit herleiten, in den niederen Naturen noch überdieß aus der Macht des Schamgefühls. Eine solche gehobene Moral würde nicht auf der Hoffnung auf Lohn beruhen, aber ihr Lohn, ihr Trost und ihre Stütze in Leiden und Schwachheit wäre

das Bewußtsein der Billigung aller derer, Lebenden oder Todten, welche wir bewundern und verehren. Derartige Gefühle wären aber nicht mehr bloß als Moral zu bezeichnen, sondern wären wirkliche Religion, denn das Wesen der Religion ist „die starke und ernste Richtung des Fühlens und Wollens auf ein ideales Objekt von anerkannt höchster Vortrefflichkeit und Erhabenheit über alle selbstischen Wünsche.“

Daß nach diesem Maßstab des ethischen Idealismus gemessen, der Humanitätsreligion des Positivismus der Vorzug vor allen supranaturalen Religionen gebühre, sucht nun Mill durch eine nähere Kritik der letzteren hinsichtlich ihres moralischen und intellektuellen Werthes zu beweisen. Die radikale Inferiorität auch der besten supranaturalen Religionen im Vergleich zur Humanitätsreligion erblickt er darin, daß sie durch ihre Lohnverheißung und Strafdrohung das selbstische Interesse verstärken und dadurch eines der ernstlichsten Hindernisse der moralischen Kultur werden, deren größte Aufgabe gerade die Schwächung des selbstischen und die Stärkung des unselbstischen Elements unserer Natur sei; — ein Satz, der uns in höchstem Grade überrascht bei dem Moralisten, der gerade den Nutzen, das selbstische Interesse des Individuums, entschiedener als irgend ein Anderer seit Epikur zum Prinzip der ganzen Moral gemacht hat! Ihm gerade können wir am wenigsten das Recht zugestehen, sich zum Kritiker über die christliche Moral aufzuwerfen und die Frage zu entscheiden, wie sich die eschatologischen Vorstellungen zum Idealismus der religiösen Gesinnung verhalten, eine Frage, die ja freilich immer ein Gegenstand ernster Erwägung für den Denker sein wird, deren Beantwortung aber durchaus nicht so einfach ist, wie die meinen, welche nicht zu unterscheiden wissen zwischen Kern und Schaale einer Religion und zwischen Gesinnung und Theorie eines Menschen. — Der zweite Mangel, der ihm den Werth der alten Religionen für die Hebung und Vervollkommnung des menschlichen Charakters ungeheuer zu beeinträchtigen scheint, soll nach Mill darin liegen, daß sie ihre besten moralischen Wirkungen nur ausüben können unter Voraussetzung einer gewissen Stumpfheit, ja positiven Verdrehtheit der intellektuellen Fähigkeiten. Denn einem Menschen, der an’s Denken gewöhnt und nicht im Stande sei, seinen Verstand durch Sophisterei abzustumpfen, falle es unmöglich, dem Urheber und

Regenten einer so plump gemachten und launisch regierten Schöpfung, wie dieser Planet und das Leben seiner Bewohner es sei, absolute Vollkommenheit zuzuschreiben. So lange man zu glauben verpflichtet sei, daß der Urheber der Natur und der Urheber der Moral der Bergpredigt dasselbe Wesen sei, werde das Gewissen in endlose Verwirrung gebracht, da die Wege seiner Gottheit in der Natur vielfach im vollen Widerspruch stehen zu den Vorschriften derselben Gottheit im Evangelium. Wolle man aber diesem Widerspruch dadurch entgehen, daß man die Wege der Vorsehung für unbegreiflich erkläre und ihre Gerechtigkeit und Güte für etwas ganz anderes als die Gerechtigkeit und Güte, welche wir verstehen und zu üben haben, so höre eine solche Gottheit auf, das Vorbild sittlicher Vollkommenheit zu sein, und ihre Verehrung werde zur Beugung vor einem riesigen Bild von etwas Unnachahmlichem, zum Kultus der bloßen Macht. Zu diesen im Wesen des theistischen Gottesglaubens überhaupt liegenden Schwierigkeiten kommen dann noch einige besondere der christlichen Doktrin hinzu, z. B.: daß Gott die Mehrzahl der Menschen mit der Voraussicht ihrer ewigen höllischen Verdammniß und mit der Bestimmung für dieselbe geschaffen habe, was seinen sittlichen Charakter als abschreckendstes Zerrbild erscheinen lasse. Die Lehren zwar von Erbsünde und stellvertretender Genugthuung mögen auf Rechnung des Paulus kommen, also nicht ursprünglich christlich sein; aber untrennbar von jeder Form des Christenthums bleibe jedenfalls der moralische Widerspruch, daß der gütige Gott das Eine, was Noth ist, das Heilmittel für Sünde und Uebel, welches er ebenso leicht Allen hätte schenken können, nur einer begünstigten Minorität durch besondere Gnade verliehen habe. Nehme man hinzu, daß die göttliche Botschaft so ungenügend beglaubigt sei, daß sie einen großen Theil gerade der gebildetsten Geister nicht zu überzeugen vermöge, so werde durch alles dieß die Annahme vollkommener Güte und Weisheit eines solchen Gottes sehr erschwert. Ein unbefangener Glaube an den Einen Gott der Natur und des Evangeliums sei nur dem möglich, der bloß auf das Schöne und Wohlthuende in den Vorschriften der Evangelien und in der Regierung der Natur achte, die Kehrseite aber völlig bei Seite lasse, also eben nur einem stumpfen und trägen Denken.

Nach diesem kritischen Ueberblick über die christliche Doktrin, der

übrigens von der Heerstraße der sonstigen rationalistischen Kritik nur in einem Punkte merklich abweicht, überrascht uns nun Mill zum Schluß noch durch die Andeutung eines gewissen Compromisses zwischen seiner positivistischen Humanitätsreligion und dem alten theistischen Glauben. Verzichte man, sagt er, unwiderruflich auf die Idee eines allmächtigen Schöpfers und betrachte man die Welt als Produkt des Kampfes göttlicher Weisheit und Güte mit einem untraktablen Stoff, wie Plato und die Manichäer gethan, betrachte man ferner den endlichen Triumph des Guten über das Uebel als das vom Plan der Vorsehung gesteckte Ziel, zu dessen Erreichung wir selbst mitzuwirken berufen seien: so lasse sich gegen die moralische Tendenz eines solchen Glaubens keinerlei Einwand erheben. Freilich sei die Evidenz eines solchen Glaubens zu verschwommen und seine Aussichten zu ungewiß, als daß er zum bleibenden Ersatz der Humanitätsreligion dienen könnte; wohl aber ließen sich beide verbunden denken in der Art, daß es dem an das Humanitätsideal Glaubenden freistünde, sich auch zugleich des freundlichen und ermuthigenden Gedankens zu erfreuen, daß die Wahrheit jenes modificirten Gottesglaubens möglich sei. Denn nichts hindere den Skeptiker, das weite Gebiet der Imagination mit Möglichkeiten anzupflanzen, mit Hypothesen, deren Unrichtigkeit nicht zu erweisen ist, und zu deren Gunsten manche Analogieen der Natur zu sprechen scheinen, die vollends durch ihre günstige Wirkung auf die Gefühle einen berechtigten Anspruch auf Duldung erwerben, die jedoch trotzdem von eigentlicher Ueberzeugung weit abliegen. Daß die supranaturale Religion festere Ueberzeugung gewährt, besonders auch hinsichtlich des Lebens nach dem Tod, sei allerdings zuzugeben; doch sei noch sehr fraglich, ob der Mangel dieser Ueberzeugung für den Skeptiker wirklich ein so großer Verlust sei, wie es den Meisten erscheine; in manchen Fällen, wie beim Verlust von lieben Angehörigen, möge allerdings der Trost jener Ueberzeugung von unschätzbarem Werth sein. Indeß sei es wohl möglich, ja wahrscheinlich, daß künftig unter glücklicheren Lebensbedingungen der Gesellschaft der Mensch, mit der Gegenwart zufrieden, nach einer jenseitigen Zukunft nicht mehr begehre.

Dieß ist das Resultat, zu welchem der positivistische Denker bei seiner Untersuchung des „Nutzens" der Religion gekommen ist: ihr

praktischer Werth wird im Ganzen unbefangen anerkannt, zu ihrer Wahrheit aber verhält er sich theils entschieden ablehnend, theils wenigstens indifferent; ihr praktischer Nutzen scheint ihm von ihrer Wahrheit so ganz unabhängig zu sein, daß derselbe ebenso und sogar noch besser bei einer atheistischen Menschheitsreligion zu erreichen sei, welche übrigens auch mit gewissen vagen theistischen Möglichkeiten und Hypothesen nicht unverträglich sei. Auf die Dauer aber scheint dieser Standpunkt selbst für einen so kühlen Skeptiker, wie Mill es war, nicht befriedigend gewesen zu sein. Es drängte sich ihm vielmehr die Einsicht auf, daß „die wichtigste Eigenschaft einer Meinung über irgend einen bedeutenden Gegenstand ihre Wahrheit oder Falschheit ist", daß es deßhalb immer wieder unerläßliche Aufgabe ist, den Gegenstand der Religion als „streng wissenschaftliche Frage" zu betrachten, und ihre Beweise nach denselben „streng wissenschaftlichen Methoden und Prinzipien" wie in andern Wissenschaften zu prüfen. Es ist die Lehre von der Existenz und den Attributen Gottes, welche er auf die Begründung ihrer objektiven Wahrheit hin zu prüfen sich vorsetzt*). Es leuchtet ein, daß schon mit dieser Stellung der Aufgabe und mit dem Zutrauen zur Möglichkeit ihrer „wissenschaftlichen" Lösung der Standpunkt des Skepticismus und damit auch des Positivismus völlig überschritten ist. Nicht mehr der subjektive Nutzen, sondern die objektive Wahrheit ist jetzt die entscheidende Frage: die Religion ist damit hinausgehoben über das schwankende Wogenspiel der Subjektivität mit ihren zufälligen Gefühlen und Wünschen und ist in ihre eigene, auf sich beruhende Würde wieder eingesetzt. Und mit dieser respektvolleren Stellungnahme zum religiösen Problem gestaltet sich nun auch die Lösung sehr viel anders als vorher. War dort der Gottesglaube zu den zwar möglichen, aber doch ganz unbegründeten Hypothesen und vagen Bildern gerechnet, womit die Einbildung die leere Fläche unserer Unwissenheit ausfülle, so wird jetzt vielmehr die Nothwendigkeit des Gedankens eines Gottes, der die Welt nach unveränderlichen Gesetzen regiere, anerkannt. Nur das Verhältniß Gottes zum Weltlauf will Mill anders als im traditionellen theistischen Vorsehungsglauben gedacht

*) Einleitung zu dem dritten Essay: Theism, der nach dem oben Bemerkten um's Jahr 1870 geschrieben ist, mindestens ein Jahrzehnt nach dem Essay über den Nutzen der Religion.

wissen. Was er früher als einen möglichen Compromiß mit dem Gottesglauben angedeutet hatte, das scheint ihm inzwischen zur positiven Ueberzeugung geworden zu sein.

Er hält Gott nicht für den allmächtigen Weltschöpfer, sondern nur für den Bildner des gegebenen Weltstoffs, dessen Macht durch die Bedingung, die in der Natur dieses Stoffs lag, wesentlich beschränkt war. Auf diese seine beschränkte Macht sei die mannigfache Unvollkommenheit seines Werks zurückzuführen, welches neben unleugbaren Spuren von der Weisheit und Güte eines Ordners doch auch so viel Uebel jeder Art zeige, daß es als Werk einer vollkommenen Allmacht, Weisheit und Güte nicht zu denken sei. Nur unter Annahme der metaphysischen Beschränktheit lasse sich die moralische Reinheit und Erhabenheit Gottes festhalten, weil nur so die Ursächlichkeit der Uebel und des Bösen nicht ihm zur Last falle. Die vielen sittlichen Mängel und Widersprüche in der herkömmlichen Gottesidee seien theils die Folge unreiner moralischer Vorstellungen einer roheren Zeit, theils namentlich davon, daß man, genöthigt durch die gewohnte Voraussetzung, dem guten Prinzip komme auch unendliche Allmacht zu, ihm das Widersprechende habe aufbürden müssen. Wenn hingegen mit dem Wegfall der Allmacht nicht mehr die ganze Verantwortung für den Weltlauf auf Gott laste, dann könne ein viel reinerer und einheitlicher Begriff des göttlichen Ideals gefaßt werden. Zwar bleibe auch dann sein Weltzweck uns größtentheils verborgen. Erfahrungsmäßig lasse sich hierüber nur soviel annehmen, daß die Glückseligkeit seiner Geschöpfe in seinem Wunsche gelegen, und eine seiner Absichten bei der Weltbildung gewesen sei, aber auf keinen Fall der ganze und ausschließliche Zweck. Daß das unvollkommen gerathene Werk gleich einer mangelhaften Maschine hier und da der nachhelfenden Hand bedürfe, sei an sich zwar nicht unmöglich, im Einzelnen freilich nirgends nachzuweisen, weil wir bei keiner Erscheinung, so außerordentlich sie sein möge, zu der Annahme, sie müsse aus übernatürlicher Ursache und gegen die natürliche Ordnung erfolgt sein, berechtigt seien, so lange wir die natürlichen Ursachen nicht alle ganz genau kennen. Auch die Unsterblichkeit sei aus natürlichen Gründen ebensowenig zu beweisen, als ihre Unmöglichkeit zu behaupten; sie sei ein dem Einzelnen anheimzustellender Gegenstand der Hoffnung, welche wohlthätig wirken könne, wenn sie als sittliches

Motiv das Gemüth zum Handeln sporne und über die Räthsel des Zeitlebens beruhige. Endlich ist es ein dem eigenartigen Denker besonders werthvoller Gedanke, der eben nur bei seiner Vorstellung von Gottes beschränkter Macht möglich sei, daß in dem Weltkampf zwischen den Mächten des Guten und Uebels der Mensch Gott beistehe, mit Gott mitwirke und so dessen Sieg mitfördere, daß also Gott des Menschen zu seinem Beistand und zur Ausführung seiner gehemmten Absicht bedürfe, während der Mensch nur die allgemeine Anlage seiner Natur Gott verdanke: in dieser Umkehrung des gewöhnlichen religiösen Bewußtseins sieht Mill geradezu „die Religion der Zukunft". — Wir werden diese Reflexionen eines selbständigen Denkers ebensowenig für ganz werth- und sinnlos halten, als sie uns ohne Weiteres aneignen: ihr relatives Recht mit der Absolutheit Gottes zu reimen, wird eben Sache eines spekulativen Denkens sein, auf das sonach gerade die schärfste Verständigkeit als auf ihr nothwendiges Complement hinführt.

Wir haben gesehen, daß der Positivismus zuerst, bei Comte selbst, naiver Empirismus und in religiöser Hinsicht einfach dogmatischer Atheismus gewesen war; daß sich dann in seiner Schule hieraus als nächstfolgende Consequenz der reine Skepticismus entwickelt hatte, welcher sich zur Gottesidee nicht sowohl verneinend, als vielmehr indifferent verhielt, die Existenz eines Gottes als möglich, aber nicht wißbar und nicht praktisch nöthig dahingestellt sein ließ; daß endlich diese Möglichkeit für Stuart Mill mehr und mehr zu einer auf Vernunftgründe sich stützenden Gewißheit wurde von der Existenz einer höchsten weltregierenden Vernunft, welche indeß nicht auch absolute Macht sei. Eine interessante Parallele zu dieser Entwicklung läßt sich bei Herbert Spencer, dem jetzigen Hauptvertreter des Positivismus in England, beobachten. Auch er ist ein zu ernsthafter Denker, als daß es ihm möglich wäre, beim reinen Skepticismus stehen zu bleiben. Auch er setzt dem Satze Comte's, daß das einzige absolut Gewisse die Nichtexistenz des Absoluten sei, entgegen die Gewißheit der Existenz eines Absoluten, einer Ersten Ursache. Aber er hält insofern strikter, als Mill, an den Prinzipien des Positivismus fest, als er das Was des Absoluten für unerkennbar hält; eben als „das Unerkennbare" (Unknowable) soll es das neutrale Gebiet sein, in welchem Religion und Wissenschaft sich einträchtig begegnen können.

Im ersten Theil der „First Principles“ sucht H. Spencer den doppelten Beweis zu führen: daß wir durch die Grenzen unserer Erkenntniß streng beschränkt seien auf das Relative und Bedingte, daß aber gleichwohl die Annahme eines Jenseits dieser Grenze oder der positiven Existenz eines Absoluten und Unbedingten für uns eine theoretische Nothwendigkeit sei. Den ersten Beweis führt er vorzugsweise im wörtlichen Anschluß an Hamilton und Mansel, welche die Relativität und Endlichkeit jedes Bewußtseinsobjekts schon daraus, daß es Objekt, also im Gegensatz zum wissenden Subjekt sei, erschließen zu können glaubten. Aber wenn die Genannten nun aus dieser Argumentation die (logisch von hieraus unabweisliche) weitere Folgerung zogen, daß „das Absolute“ überhaupt gar kein Objekt des Denkens, des Bewußtseins, sondern die bloße Abwesenheit der Bedingungen, unter welchen Bewußtsein möglich ist, bezeichne, daß es nur ein Ausdruck sei für die Negation der Begreiflichkeit, und daß somit keine positive Existenz von ihm auszusagen sei, so will Spencer hierin nicht mehr mit ihnen gehen, glaubt vielmehr durch die Unterscheidung des bestimmten von dem unbestimmten Bewußtsein dem Gedanken des Absoluten wenigstens noch die nackte Existenz retten zu können; ja er findet es gerade durch die Reciprocität der Begriffe: Erscheinung und Wesen, Relatives und Absolutes gefordert, daß in unserem Bewußtsein das eine nicht ohne das andere und das eine mit gleicher realer Geltung wie das andere gesetzt sei; — ein Gedanke, der zwar sehr richtig ist, mit welchem aber alle vorherigen Beweise für die Unerkennbarkeit des Absoluten wieder über den Haufen gestürzt werden. Ueber diesen kardinalen Widerspruch, daß das „Unerkennbare“ doch wieder als seiend und Ursache der Erscheinungen seiend erkannt, also Gegenstand des Bewußtseins zugleich sein und nicht sein soll, können alle die mühsamen Deduktionen Spencer's uns keinen Augenblick hinwegtäuschen. Finden wir einmal, wie Spencer entschieden behauptet, die Nöthigung in unserem Denken, zu den bedingten Erscheinungen ein Unbedingtes als ihren ersten Grund hinzuzudenken, so ist gar nicht abzusehen, warum wir denn nicht aus den Erscheinungen, in welchen der Grund sich ja „offenbart“, auf sein Wesen einen Schluß sollten ziehen dürfen, warum wir z. B. dieses Wesen nur als „Macht“ sollen denken dürfen, während doch die Erscheinungen außer der Kraft auch Ordnung, also

Vernunft wahrnehmen lassen, weßhalb Mill den Weltgrund in erster Linie als höchste Vernunft, nicht als absolute Macht denken wollte. Spencer beweist die Existenz des Absoluten u. A. auch so: Wir können von allem besondern Inhalt unseres Bewußtseins abstrahiren, nicht aber von dem, was allem diesem Besondern gemeinsam ist, von der Existenz überhaupt, also ist die allgemeine Existenz das über dem Besondern seiende Absolute. Mit mindestens ebenso gutem Recht hätte er aber das Denken als dasjenige bezeichnen können, von welchem wir nie abstrahiren können, welches wir jedem Sein voraussetzen, somit auch als Grund alles Seins setzen müssen; und damit hätte er dann für das Absolute nicht bloß die arme Categorie der Existenz, sondern die inhaltsreiche des Geistes gewonnen, womit dasselbe erst auch zum religiösen Objekt geeignet wäre.

Was Spencer über den religiösen Werth seines „Unerkennbaren“ behauptet, ist ebenso unhaltbar und widerspruchsvoll, wie es vorher die Beweise für die Unerkennbarkeit seines Was und die Erkennbarkeit seines Daß waren. Er meint, daß mit der Ersetzung Gottes durch das Unerkennbare die Religion nicht nur nicht aufgehoben, sondern gerade erst zu ihrer höchsten Vollendung gebracht werde, sofern erst hiermit alle endliche Schranke von dem Objekt der Verehrung völlig abgethan, seine Erhabenheit zum Non plus ultra gesteigert, zugleich aller Anlaß zu Conflikten zwischen Glauben und Wissen entfernt, endlich alle Differenzen der einzelnen Glaubensformen in einem einzigen allgemeinen Glauben, dem an das unerforschliche Mysterium schlechthin, aufgehoben seien, womit also allgemeiner religiöser Friede hergestellt sein würde. Wäre das nur nicht der Friede des Kirchhofs! Es ist ja freilich ganz richtig, daß etwas Mysteriöses immer in der Religion ist, und daß ein Gott, der von unserem endlichen Verstand vollständig erschöpfend begriffen würde, kein Gott mehr wäre. Allein ebenso gewiß ist doch auch, daß eine Religion des bloßen Mysteriums ein Unding ist, und daß dem schlechthin „Unerkennbaren“ zur Anknüpfung eines religiösen Verhältnisses im positiven Sinn dieses Worts nicht weniger als Alles fehlt. Die „Verehrung“ vor einem solchen Wesen wäre entweder stumpfe Gedankenlosigkeit oder blinde Scheu und Angst vor einer unheimlichen Macht, in beiden Fällen erhöbe sie sich nicht über die roheste Stufe des fetischistischen und fatalistischen Aberglaubens. Religiöse Ver-

ehrung aber ist demüthige Ehrfurcht, welche bei aller Beugung vor dem unendlich Erhabenen doch auch das erhebende Vertrauen und — auf höchster Stufe — die freie und freudige Liebe einschließt; ein solches Verhalten aber setzt voraus, daß das religiöse Objekt dem Subjekt wesensverwandt, daß es nicht bloße physische Macht, sondern Geist, Vernunft und Güte sei, daß es also wenigstens in irgendwelchem Grade nach menschlicher Analogie denkbar sein muß, wie sehr es auch in anderer Hinsicht alle solche Analogie überragen mag und insofern freilich auch immer etwas Unbegreifliches, Mysteriöses an sich haben wird, was ja weder die Frömmigkeit noch auch das tiefere philosophische Denken jemals geleugnet hat noch leugnen wird.

Ein Korn Wahrheit ist übrigens auch der sonderbaren Spencerschen Theorie nicht abzusprechen. Ich finde dasselbe in dem energischen Protest gegen den starren dogmatischen Anthropomorphismus, welcher nicht etwa bloß als eine, praktischem Bedürfniß dienende, Symbolik der Wahrheit gelten will (wogegen ja kein Besonnener etwas einzuwenden hätte), sondern welcher die nackte objektive Wahrheit zu wissen meint, wenn er Gott als einen höchst vorzüglichen Menschen über den Wolken droben vorstellt, der wie ein Uhrmacher die Welt fabricirt habe und jeweils noch Ausbesserungen an seinem Machwerk vornehme; wobei man sich wohl gar noch anmaßt, solche kindischen Vorstellungen dem wissenschaftlichen Denken und Forschen auf irgendwelchem Gebiet als Norm und Regulativ vorzuschreiben! Diese Verkehrtheit ist von jeher die Hauptquelle der Zweifel an der Gottesidee überhaupt, die Quelle des Skepticismus und Atheismus gewesen. Aber diese Quelle wird sich niemals dadurch verstopfen lassen, daß man erst die Möglichkeit der denkenden Gotteserkenntniß mit den Skeptikern preisgibt, um dann auf dieser tabula rasa wieder denselben anthropomorphen Deismus, welcher ja eben die atheistische Reaktion hervorgerufen hatte, unter der Aegide einer Offenbarungsautorität oder einer moralischen Forderung aufzurichten. Wenn Spencer gegen diese Methode Mansel's, der in der Weise unserer „Neukantianer" den theoretischen Skepticismus zur Substruktion seines theologischen Dogmatismus machte, entschiedenen Protest erhebt, so kann ihm darin Jeder, der an konsequentes Denken gewohnt ist, nur beistimmen: „Mag glauben, wer's kann, daß ein ewiger Krieg sei zwischen unseren intellektuellen Fähigkeiten und unseren moralischen

Verpflichtungen! Ich für meine Person gebe keinen solchen radikalen Fehler in der Einrichtung der Dinge zu!" *)

Wem es ernsthaft um Ueberwindung des Atheismus zu thun ist, der wird nicht die Thorheit begehen, erst seine besten Waffen an den Skeptiker auszuliefern, um dann den Mangel der Gründe durch die Kraft des moralischen Pathos zu ersetzen, welches jener immer eben nur als Inkonsequenz und Zeichen der Schwäche betrachten wird. Er wird vielmehr die Quelle des Atheismus dadurch zu verstopfen suchen, daß er den Atheisten zu der Einsicht führt, daß das, was er bekämpft, gar nicht die Gottesidee selbst, sondern nur ein Zerrbild derselben im Hohlspiegel menschlicher Schwachheit ist; daß hingegen sein auf die Welt gerichtetes Denken, wofern es nur wirklich gründlich zu Werk geht und nicht willkürlich auf halbem Wege stehen bleibt, von jedem Punkt aus auf einen solchen Abschluß hinweist, wie er eben in der rein gedachten Gottesidee enthalten ist. Gerade die Geschichte des Positivismus ist hierfür ein merkwürdig instruktiver Beleg: Vom dogmatischen Atheismus ausgegangen und durch den reinen Skepticismus hindurchgegangen, kommt er zuletzt in seinen beiden bedeutendsten Vertretern zu zwei entschiedenen Positionen, die zwar jede für sich ungenügend sind, zusammen aber die ganze volle Wahrheit der einen Gottesidee ausmachen; denn werden die höchste Vernunft, auf welche Stuart Mill gekommen, und die absolute Macht, welche Herbert Spencer als das existirende Mysterium behauptet, in Eins zusammengefaßt, so erhalten wir ja eben die vernünftige Allmacht und allmächtige Vernunft, welche wir Gott nennen. So schlägt der atheistische Positivismus unter den Händen seiner tüchtigsten Anhänger am Ende noch in eine unwillkürliche Apologie des Theismus aus!

*) First principles, I, § 31. S. 108.

2. Die halb- und neukantische Religionsphilosophie.

Das nächstverwandte Seitenstück zu dem französisch-englischen Positivismus ist die unter uns gegenwärtig weitverbreitete Richtung der sogenannten „Neukantianer". Ich sage, der sogenannten, denn streng genommen ist diese Bezeichnung nicht richtig. Es ist nicht der ganze und echte historische Kant, auf welchen diese Richtung zurückgeht und dessen Philosophie sie erneuern will; es ist nur die empiristische und die skeptische Seite der Kant'schen Philosophie, an was sich die „Neukantianer" halten, und zwar so, daß bald mehr der Empirismus, bald mehr der Skepticismus überwiegt, meist aber so, daß ihnen das eine, wie es ja auch in der Natur der Sache liegt, unmittelbar in das andere übergeht. Was sie hingegen überall bei Seite lassen, ist eben dasjenige Element der Kant'schen Philosophie, welches wir oben als ihr eigentliches Prinzip, als ihre durchgehends herrschende, wenn auch freilich nirgends rein durchgeführte Tendenz erkannt haben: das rationalistische Element. Dieß ist begreiflich genug. Denn eben in seinem energischen Rationalismus, in dem Geltendmachen der Vernunft als alleiniger Gesetzgeberin in Natur- und Sittenwelt, lag der entscheidende Wendepunkt, den Kant in der Geschichte der Philosophie bezeichnete, lag der Keimpunkt für die ganze spekulative Philosophie, die aus ihm sich mit innerer Nothwendigkeit entwickelt hat. Natürlich wird also eine Richtung, die in der Antipathie gegen die Spekulation ihren Entstehungsgrund hat, auch schon die Wurzel derselben im Kant'schen Rationalismus ungenießbar finden und daher diese Seite an Kant's Denken entweder von vornherein übersehen oder doch mit Bewußtsein und Absicht als einen fehlerhaften Bestandtheil ausscheiden. Daß nun aber durch dieses Ignoriren (gleichviel, ob unabsichtliches oder absichtliches) dessen gerade, was thatsächlich die eigentliche Seele der Kant'schen Philosophie gewesen ist, diese zu etwas ganz anderem wird, als was sie historisch war, liegt auf der Hand. Eben daher hat es auch gar nichts Ueberraschendes, daß neuestens immer mehr Anhänger dieser „neukantischen" Richtung sich mehr oder weniger entschieden als „Antikantianer" entpuppen. Sie verrathen nur,

was dem Tieferblickenden ohnedieß längst klar gewesen, daß diese ganze Richtung nicht sowohl auf Kant zurückgeht, als vielmehr über Kant zurück auf den Locke-Hume'schen empiristisch-skeptischen Standpunkt. Je weiter dieser Klärungsprozeß fortschreiten wird, desto mehr dürfte die von Anfang vorhandene Verwandtschaft mit dem Comte'schen Positivismus zur vollen Identität werden. Wenigstens hinsichtlich der philosophischen „Neukantianer" wird sich diese Diagnose mit ziemlicher Sicherheit aufstellen lassen.

Etwas anders allerdings und doch auch wieder ganz analog liegt die Sache bei den theologischen Anhängern dieser Richtung. Gemein haben sie mit jenen das Negative: die Antipathie gegen die Spekulation; gemein daher auch die Beseitigung des rationalistischen und die Bevorzugung des skeptischen und empiristischen Elements an der Kant'schen Erkenntnißtheorie. Nun aber scheiden sich die Wege. Denn die Empirie, an welcher die Theologen Interesse haben, ist nicht die der sinnlichen, sondern der übersinnlichen, der religiös-sittlichen Erfahrung. Sie legen daher das Schwergewicht auf die praktische Seite der Kant'schen Philosophie, auf den „moralischen Vernunftglauben", der bei den philosophischen „Neukantianern" gerade als die schwächste Seite derselben gilt. Aber bei Kant hatte der moralische Vernunftglauben seine Basis in dem apriorischen Rationalismus, in der autonomen Gesetzgebung der Vernunft; mit der skeptischen Zersetzung dieses Prinzips kann also auch der moralische Vernunftglauben nicht mehr in seinem echten Kant'schen Sinn bestehen: an die Stelle seiner transscendentalen Begründung aus der Vernunft und seiner allgemeinen Gültigkeit für alle Vernunftwesen tritt jetzt die empirische Begründung aus dem Gefühl, das freilich eine unmittelbare Thatsache, aber nur von subjektiver Geltung, eine Sache des subjektiven ästhetischen Geschmacks ist. Soll nun aber dieser subjektive „Gefühlsglauben", der hiermit den Kant'schen „Vernunftglauben" ersetzt, doch wieder eine objektivere Basis erhalten, so bleibt auf diesem empirischen Standpunkt nur die Ergänzung des subjektiven Gefühls des Einzelnen durch die analogen Gefühle der Vielen, welche zur selben Religionsgemeinde gehören; und somit tritt jetzt an die Stelle der Kant'schen und reformatorischen inneren Gewißheit des sittlich-religiösen Geistes die Vergewisserung des in sich haltlosen Subjekts durch die äußere Bezeugung der kirchlichen

Autorität. Auch hier also ist, genau entsprechend dem philosophischen Zweig des „Neukantianismus", das Ende der Entwicklung der Positivismus, nur ist es hier der kirchlich-dogmatische, dort der atheistisch-materialistische, was übrigens beides, bei aller sonstigen Differenz, wenigstens in dem irrationalen und unprotestantischen Prinzip übereinkommt: in der Unterwerfung des Geistes unter eine ihm äußerliche und fremde Macht, sei es die stoffliche Realität oder die geschichtliche Autorität. Natürlich ist auch bei der principiellen Verwandtschaft dieser beiden Arten des Positivismus das Umschlagen der einen in die andere leicht möglich, wie denn auch beide in der gemeinsamen Gegnerschaft gegen eine rationale Moral- und Religionswissenschaft aufs engste liirt sind.

Da sonach der „Neukantianismus" in seinen beiden Zweigen gerade das specifische Prinzip der Kant'schen Philosophie auf allen Punkten, theoretisch wie praktisch, verwirft und durch sein Gegentheil, einen antirationalistischen, sei es empirisch-skeptischen oder empirisch-dogmatischen Positivismus ersetzt, so leuchtet ein, wie prekär sein Recht ist, sich nach Kant zu nennen. Man würde ihn richtiger als „Halbkantianismus" bezeichnen; jedenfalls ist sein genauester Vorgänger unverkennbar derjenige Halbkantianer gewesen, der seinem eigenen Bekenntniß gemäß Jakobi näher stand als Kant: Jakob Friedrich Fries, dessen Religionsphilosophie*) daher hier eine Stelle finden mag, da sie früher weniger beachtet, erst in der „neukantischen" Richtung unserer Zeit zur Wirkung gekommen zu sein scheint.

Fries lobt es an Kant, daß er der Philosophie die subjektive Wendung von den Dingen auf unsere Vorstellungen von denselben gegeben und die Selbsterkenntniß, die Untersuchung vor Allem der Bedingungen unserer Erfahrung zum Gegenstand der Kritik gemacht habe. Aber er habe dabei in doppelter Hinsicht geirrt: einmal insofern er die Bedingungen und Gesetze der Erfahrung für apriorische Erkenntnisse hielt, während sie doch nur aposteriorisch durch Selbstbeobachtung erkannt werden können, was die Aufgabe einer empirisch-

*) Von seinen vielen Werken kommt in Betracht: Handbuch der Religionsphilosophie und philos. Aesthetik, als II. Theil der prakt. Philos. 1832 erschienen. System der Metaphysik 1824. Neue Kritik der Vernunft 2. Aufl. 1828—31. Wissen, Glauben und Ahndung 1805.

psychologischen Naturlehre sein müsse; sodann darin, daß er die Gültigkeit der Verstandesformen und Vernunftideen *beweisen* zu sollen glaubte und daher die ersteren auf einen transscendentalen Gegenstand bezog, statt einzusehen, daß von einem solchen überhaupt nie die Rede sein könne, da wir es immer nur mit unseren Vorstellungen zu thun haben, daß also auch die Wahrheit nicht in der Beziehung einer Vorstellung auf einen Gegenstand gesucht werden dürfe, sondern nur in der Beziehung der abgeleiteten, vermittelten Vorstellung auf eine unmittelbare Gewißheit der Anschauung und des Wahrheitsgefühls. Dieß erkannt zu haben, sei das große Verdienst Jakobi's, wodurch erst der Grundfehler des Leibniz-Wolff'schen Rationalismus überwunden werde. „Die Anschauung für sich selbst ist ihr eigener Zeuge der Wahrheit; nur wiefern ich der Anschauung vertraue, weiß ich etwas vom Sein wirklicher Gegenstände. Ebenso unmittelbar gelten uns die metaphysischen Grundwahrheiten, die uns unmittelbar im Wahrheitsgefühl zum Bewußtsein kommen. Die Wahrheit, über welche Menschen streiten, in Rücksicht deren sie zweifeln und irren können, ist nie die transscendentale Wahrheit der Uebereinstimmung zwischen Vorstellung und Gegenstand, sondern die empirische Wahrheit des Bewußtseins, welche nur die richtige Vergleichung mittelbarer Vorstellungen mit den unmittelbaren verlangt. Diese Vergleichung ist die ganze und einzige Aufgabe der Kritik der Vernunft als Begründerin der Philosophie."*) Es erhellt schon aus dieser Grundstelle der subjektivistisch-empiristische Charakter der Fries'schen Philosophie im Unterschied von dem objektiven und aprioristischen Rationalismus Kant's. Ob aber das, was der empirische Psycholog in seinem subjektiven Vorstellungsinhalt vorfindet, auch objektive, für Alle gültige Wahrheit sei, das läßt sich natürlich auf diesem Weg nie ausmachen.

Fries lobt ferner an Kant, daß er den Gegensatz von Erscheinungen und Ding an sich so scharf hingestellt und unser Wissen auf die ersteren beschränkt habe; aber weder die Kant'sche Begründung dieser Beschränkung, noch auch seine problematische Behandlung des Dings an sich kann er sich aneignen, erklärt vielmehr die Modifikation, welche er selbst dieser Theorie gegeben, für eine wesentliche

---

*) Vorrede z. Neuen Kritik d. Vernunft I, S. XXVIII.

Verbesserung der Kant'schen Philosophie. Diese Modifikation besteht aber darin, daß Fries den monistisch-rationalistischen Zug, den wir bei Kant durch all seinen überkommenen Dualismus doch immer wieder durchblitzen sahen, und an welchen dann Fichte und dessen Nachfolger anknüpften, seinerseits vielmehr ausmerzte und jenen Dualismus in der Richtung auf Jakobi's Glaubensphilosophie hin zuspitzte. Die Erscheinungen sind der Inhalt des Wissens, das von der sinnlichen, durch Raum, Zeit und Maß bedingten Anschauung ausgeht und daher nie das wahre, unbeschränkte und unbedingte, ewige Sein der Dinge uns erfassen läßt. Ebendarum aber, weil in den stets bedingten und unvollendeten Wissensobjekten (Anschauungen, Begriffen und Combinationen derselben aller Art) das wahre Sein noch nicht zu finden ist, weist dieses Wissen nothwendig über sich selbst hinaus auf das Glauben, welches eben die wahre Realität, die Welt der Ideen, zum Inhalt hat, und welches zwar von anderer, aber nicht geringerer Gewißheit ist als das Wissen. Es wird von Fries oft als der große Vorzug des „transscendentalen Idealismus" gerühmt, daß er die Rechte des Glaubens vertheidige, indem er das Wissen erniedrige, seinen vermeintlichen Vortheil größerer Realität als Täuschung aufhebe. „So wenig, wie beim Glauben, wird auch beim Wissen unser Fürwahrhalten durch den Gegenstand bestimmt, sondern nur die Thätigkeiten der erkennenden Vernunft bestimmen sich unter einander zum Wissen und zum Glauben. Sowie ich zwar nicht beweisen kann, daß ein Gott sei, sondern nur, daß jede endliche Vernunft einen Gott glaube, ebenso kann ich auch nicht beweisen, daß Materie sei, sondern nur daß jede endliche Vernunft wisse, es sei Materie. Für jede Art der Ueberzeugung, sie mag Wissen, Glauben oder Ahndung sein oder welchen Namen sie sonst führe, können wir doch nur den subjektiven Zusammenhang der Erkenntnisse und niemals positiv das Verhältniß der Erkenntniß zu ihrem Gegenstand untersuchen." Diese Vertröstung, daß man ja auch sonst nicht wisse, was hinter unseren Vorstellungen stecke, wird freilich für den Gläubigen nicht eben sehr ermuthigend klingen. Doch wenn auch die Ideen des Glaubens an sich nur negativen Ursprungs sind und insofern gar leicht als bloße Negation des Bestimmten, was den Inhalt unseres wirklichen Wissens oder Wissens der Wirklichkeit bildet, somit als leere Gebilde der abstrahirenden Reflexion erscheinen

könnten, so sollen sie doch wenigstens in der ästhetischen Weltbeurtheilung zur positiven Anwendung kommen, sofern die zwischen Verstand (Wissen) und Vernunft (Glauben) vermittelnde Urtheilskraft in der Ahndung die Wirklichkeit im verklärenden Lichte der Idee betrachtet und so Schönheit und Erhabenheit, Zweckmäßigkeit und Harmonie in die Natur und Geschichte hineinschaut, während das Wissen des Verstandes freilich von all dem nichts in der Welt zu finden vermag.

Wir haben also nach Fries zwei völlig geschiedene Welten neben einander: Auf der einen Seite die Welt der wirklichen Erscheinungen, die auf der soliden Basis der sinnlichen Anschauung und verständigen Reflexion beruht, in welcher Alles streng mathematisch zu erklären ist, in welcher ausschließlich der kausale Mechanismus herrscht, in welcher von Zwecken nirgends die Rede sein soll, auch nicht im organischen Leben der Natur, welches nur auf komplicirterer Art von Wechselwirkung beruht, ebensowenig in der Geschichte der Menschheit, welche als Erscheinung für den wissenden Verstand auch nur Produkt des socialen Mechanismus ist und neben dem Schönen soviel des Unschönen und Zweckwidrigen zeigt, daß es ganz unmöglich ist, einen Plan der Gottheit bei der Weltregierung nachzuweisen; auch die das vorgeben, schieben doch, wie Fries meint, nur ihre eigene Weisheit und Scharfsichtigkeit der Weltregierung unter. Diesem, für sich allein betrachtet ganz idee- und zwecklosen, mechanisch-materialistisch zu erklärenden Dasein der Sinnenwelt steht nun aber die Welt der Ideen gegenüber, ruhend auf dem Glauben der Vernunft an die Realität des vollkommenen, vollendeten, unbedingten Seins oder an das höchste Gut, an die beste Welt, an das Absolute, welches sich entfaltet in die drei Ideen des ewigen Wesens oder der Seele, der absoluten Kraft oder der Freiheit und der Einheit des absoluten Ganzen oder der Gottheit (es ist dieß dieselbe Dreiheit der Ideen, wie bei Kant, und ist daher auch bezüglich der Ableitung der Gottesidee aus der Kategorie der Totalität auf das dort Bemerkte — S. 154 — zu verweisen). Diese Ideen haben mit der Welt des Wissens gar nichts gemein, sind in keiner Weise auf sie zu begründen oder aus ihr abzuleiten oder zu beweisen; sie stehen im Gegentheil durchweg im Widerspruch mit den Erscheinungen der äußeren und inneren Erfahrung, die uns nirgends ein ewiges, unver-

änderliches Sein zeigt, sondern überall nur stetes Werden, Wechsel der Erscheinungen und Zustände, auch der inneren seelischen; die nirgends absolute aus sich beginnende Kraft zeigt, sondern überall bedingtes Wirken; die endlich nirgends in Raum und Zeit eine vollendete Reihe, ein völliges Ganzes zeigt, sondern immer nur Theile, die ins Unendliche fortgesetzt werden können. Das Verhältniß der Ideen zur Erscheinungswelt ist also nur das negative, daß sie alle die Schranken und Bestimmtheiten der letzteren nicht haben. Nicht genug kann Fries dieß betonen, daß der einzige „spekulative Grund" der Ideen in einer verneinenden Reflexion bestehe, daß sie ebendaher keine vom Wissen entnommenen Bestimmungen zum Inhalt haben, daß sie nichts zur Erkenntniß des Wirklichen beitragen.

Aber so leer diese Ideen an Wissensinhalt, so bedeutungslos für die theoretische Welterkenntniß sie sind, so erhalten sie nun doch ihre wichtige Bedeutung von den praktischen Interessen, die sich an sie knüpfen: haben sie nichts zu thun mit der Welt des Seienden, so doch mit der Welt des Seinsollenden; sagen sie nichts aus über das Reich der Erscheinungen, so doch über das Reich der Zwecke. „In das ursprüngliche Bewußtsein der Vernunft vom Unbeschränkten, welches eigentlich keinen positiven Inhalt hat, als den der Negation aller Negation oder der Verneinung der Schranken, trifft auch das Vermögen sich zu interessiren mit der praktischen Idee des absoluten Werthes oder des Zweckes an sich, und belebt so mit ihrem mehr positiven Inhalt die ohnedieß todte Idee des ewigen Seins." Indem wir über das ganze Gebiet des räumlich-zeitlichen Daseins als einer nur für unsere beschränkte Anschauungsweise vorhandenen Erscheinung durch die Aufhebung der Schranken zum Sein an sich uns erheben, ergibt sich uns zunächst die Idee eines freien, an das Gesetz der Naturnothwendigkeit nicht gebundenen Seins, das als solches zugleich zeitlos oder ewig ist. Diese Idee eines freien und ewigen Seins ist also nicht erst zu beweisen (daß Kant dieß thun zu sollen glaubte, war ein Fehler), sondern sie beruht auf der unmittelbaren Selbstgewißheit der Vernunft von ihrer eigenen Würde und Selbständigkeit, auf dem Wahrheitsgefühl von der alleinigen Realität, wie von dem alleinigen Werth eines solchen freien und ewigen Seins. Diese Idee erweitert sich dann zu einer intelligiblen

Welt freiwollender ewiger Intelligenzen, deren Wechselwirkung nicht unter Naturgesetzen, sondern unter Werth- und Zweckgesetzen, d. h. unter Pflichtgeboten steht, also ein Reich der Zwecke bildet, welches durch die Gottheit als das Ideal des höchsten Gutes seinen Bestand hat. „So ist uns die Idee der Selbständigkeit des Geistes der Grundgedanke für das wahre Wesen der Dinge, die erste Glaubensidee. Nur in dem persönlichen Dasein vernünftiger Wesen und somit im Menschenleben unter sittlichen Ideen deutet sich uns verständlicher der Dinge wahres Wesen an."

Von hier aus erhält nun zunächst das erscheinende Menschenleben seine ideale Deutung in der Vorstellung von der sittlichen Weltordnung oder genauer von der Geisteswelt unter Sittengesetzen, deren freies Handeln nach der Idee der sittlichen oder subjektiven Teleologie zu beurtheilen ist, was den Gegenstand der Ethik bildet. In ihr „werden die Ideen des Absoluten dem Wirklichen verbunden durch den sittlichen Schematismus, welcher sie durch unsere Vorstellungen von Zweck und Zweckmäßigkeit belebt." Aber dieselbe Idee einer Werth- und Zweckgesetzgebung überträgt sich vom sittlichen Menschenleben endlich auch noch auf die Welt überhaupt, nicht zwar durch ein theoretisches Erkennen, für welches es überall keine Zwecke und Zweckmäßigkeit gibt, wohl aber durch die ästhetisch-religiöse Weltansicht, welche die Welt unter der Idee der objektiven Teleologie „beurtheilt", d. h. sie so ansieht, als ob auch in ihr die eigentlich nur fürs Handeln geltende Werthgesetzgebung gälte, woraus sich die nur in den Bildern religiöser Dichtung auszusprechenden ästhetischen Gefühle der Schönheit und Erhabenheit ergeben. Diese ästhetisch-religiöse Weltansicht oder „Weltzwecklehre" ist der Gegenstand des zweiten Theils der praktischen Philosophie oder der „Religionsphilosophie und philosophischen Aesthetik", welche Fries, von seinem Standpunkt aus ganz konsequent, im engsten Zusammenhang als eine einzige Disciplin behandelt. Es liegt in der Natur der Sache, daß eine von der theoretischen Welterkenntniß absolut geschiedene religiöse „Weltbeurtheilung" überall, wo nicht etwa durch einen Gewaltspruch des theologischen Positivismus die Konsequenz der Sache willkürlich abgebrochen wird, mit der ästhetischen Weltansicht in eins zusammenfallen muß, sofern ja beide gleichermaßen die nur gefühlsmäßig zu ahndende und nur poetisch

auszudrückende Beziehung der an sich ideelosen Wirklichkeit auf eine von ihr schlechthin geschiedene Ideenwelt darstellen. Wie die Ideen beiderseits ganz dieselben abstrakten Ideale, und ihre Ausdrucksmittel wenigstens annähernd dieselben poetischen Bilder sind, so entsprechen sich auch die religiösen und ästhetischen Grundgefühle und Stimmungen. Jene sind die Begeisterung, welche durch die Idee der persönlichen Würde und ewigen Bestimmung des Menschen geweckt wird, die Andacht im Hinblick auf die Idee Gottes, vor dem das Schöne und Gute ewig besteht, und die Resignation oder Gottergebenheit im Hinblick auf die Unvollkommenheiten des Erdenlebens, welche gegen das Ewigwahre für nichts zu achten sind. In der Aesthetik entspricht der Begeisterung die epische, der Resignation die dramatische und der Andacht die lyrische Idee. — Die nahe Verwandtschaft dieser poetischen Religion mit der in der Romantik herrschenden Vereinerleiung von Religion und Poesie fällt in die Augen; das nächstverwandte Seitenstück zu der Fries'schen religiös-ästhetischen Weltansicht liegt in Novalis' poetisch-religiösem Idealismus, nur daß dieser es nicht bloß bei der ästhetischen „Weltbeurtheilung" bewenden ließ, sondern der idealen Begeisterung die Kraft magischer Weltgestaltung zutraute, während Fries die Grenzlinie zwischen Wirklichkeit und Ideal mit nüchterner Verständigkeit festhielt, womit aber freilich auch der klaffende Zwiespalt zwischen beiden nur um so härter, und die von der Wirklichkeit schlechthin losgerissene Idealwelt um so unfaßlicher, matter und nebelhaft verschwommener wurde. Daß eine solche Religiosität nie volksthümlich werden kann, daß sie nur auf die engen Kreise der poetisch lebhaft angeregten „schönen Seelen" beschränkt bleibt, versteht sich von selbst; wie sehr Fries auch diesen exklusiv aristokratischen Zug seiner Religion mit der Romantik theilte, hat er schon durch das Motto seiner Religionsphilosophie verrathen: „Odi profanum vulgus et arceo!" das zu dem Heilandswort: Kommet her zu mir Alle, die ihr mühselig und beladen seid! einen eigenthümlichen Kontrast bildet.

Aber bei all dieser augenfälligen Einseitigkeit ist doch auch dieser Religionstheorie ein berechtigtes Wahrheitsmoment nicht abzusprechen. Es liegt dieß nicht bloß in dem ethischen Idealismus überhaupt, welchen Fries mit Kant und Fichte gemein hat und welcher ja selbstverständlich immer ein kardinales Element wahrer Religion bilden

muß; sondern auch in dem ihm Eigenthümlichen, worin er von Kant abweicht, hat Fries unleugbar öfter einen feinen Blick gezeigt und gesunde Gedanken geäußert, welche in richtiger Weise verwerthet über seinen dualistischen Standpunkt hinaus führen könnten. Gegen Kant's Beweis der Unsterblichkeit aus der Unmöglichkeit der Tugendvollendung in endlicher Zeit bemerkt er sehr gut, daß uns mit dieser Vertröstung auf die unendliche Zeit, welche nie verfließt, die Vollendung der Tugend ja gerade abgesprochen würde; das bloße endlose Sein in der Zeit wäre gerade ewige Gefangenschaft, also Vernichtung der Idee unseres ewigen Wesens, deren eigentlicher Inhalt nicht die zeitliche Zukunft sei, sondern das zeitlose wahre Sein, das ewige Leben, welches in der Unverderblichkeit des Geistes oder in der Würde der Person, ihrem Zweck-an-sich-sein bestehe, das eines Beweises nicht erst bedürfe*). Ebenso beachtenswerth ist auch die Kritik, welche Fries an dem Kant'schen Beweis des Daseins Gottes aus dem Postulat der Vergeltung oder Verbindung von Tugend und Glück übt. Diese Argumentation, sagt Fries, beruhe auf einer Verwechselung der ethischen, beziehungsweise rechtlichen Betrachtungsweise mit der religiösen. „Aber eben dieß ist eine kindliche Vorstellung, über welche der gebildete Verstand sich erheben soll. Unter Menschen soll im Staate das kräftige Urtheil der Gerechtigkeit Lohn und Strafe vertheilen; aber das höhere Urtheil der Ideen wird alle jene Unterschiede fallen lassen; die Tugend gilt ihm allein um ihrer inneren Schönheit willen, sie mag keinen Lohn; das Laster trägt seinen Tadel in sich selbst und bedarf keiner Strafe, denn nur des Geistes schöne Erscheinung gilt in und durch sich selbst." „Wir glauben nicht an das tausendjährige Reich der Erfüllung aller irdischen Wünsche, sondern allein an das Gottesreich unter der Herrschaft der ewigen Schönheit und heiligen Liebe**)." Glück und Unglück gehören nur zur Erscheinung und haben gar keinen Werth in Bezug auf das Sein an sich; die einzigen wahren Uebel sind, wie die Stoiker mit Recht lehrten, Untugend und Laster; wenn also schon die menschliche Weisheit sich über Schmerz und Unglück erheben kann und soll, so geht die Beurtheilung des höchsten Gutes nach dem Gesichtspunkt der Vertheilung von Glückseligkeit nach der Würdigkeit vollends die höchste

*) Religionsphilos. §§ 27. 28. Glauben, Wissen 2c. S. 157.

**) Religionsphilos. §§ 36. 39. Glauben, Wissen 2c. S. 150ff.

Weisheit gar nichts an. Statt also auf so unzweckmäßige Weise das Dasein Gottes beweisen zu wollen, hätte Kant nach Fries' Ansicht vielmehr einsehen sollen, daß es eines solchen Beweises gar nicht erst bedürfe, da „mit dem Glauben an die Realität des höchsten Gutes der Glaube an die Gottheit zugleich ausgesprochen sei".

Dieser Satz, der in verschiedenen Wendungen bei Fries oft wiederkehrt, ist für die problematische Realität seines Gottesglaubens sehr charakteristisch. Unter der Idee des höchsten Gutes versteht er ja, wie wir wissen, die aus dem unmittelbaren Gefühl der persönlichen Würde entspringende Idee eines Reiches der Zwecke oder der unter sittlichen Zweckgesetzen stehenden Welt der Geister. Nehmen wir nun die Behauptung, daß mit der Idee des höchsten Gutes die der Gottheit zugleich ausgesprochen, jede Vermittlung vom einen zum andern überflüssig sei, streng beim Wort, so kommt sie darauf hinaus, daß die Idee der Gottheit identisch sei mit der des höchsten Gutes im eben besprochenen Sinn. Damit stehen wir aber vollständig auf dem Boden der Feuerbach-Comte'schen Humanitätsreligion, welche die Idee Gottes aufgehen läßt in die des Menschheitsideals und die alleinige Realität jener Idee in ihrem Gedacht- und Realisirtwerden durch uns Menschen findet. Diese Consequenz hat nun Fries freilich nicht ziehen wollen, vielmehr bezeichnet er Gott gewöhnlich als den Grund, die Ursache, den Gesetzgeber, Richter, Lenker, Herrn des Reiches der Zwecke, der Geisteswelt, der ewigen Ordnung der Dinge; ja er spricht von einer Schöpfung und Erhaltung der Welt durch Gott. Aber er kann es sich dabei selbst nicht verbergen, daß damit Categorieen aus Naturverhältnissen und menschlichen Thätigkeiten, also aus äußerer und innerer Erfahrung auf die Idee des Unbeschränkten übertragen werden, auf welche sie doch nach allem oben hierüber Gesagten durchaus keine Anwendung sollen finden dürfen. Und ebensowenig kann er sich verbergen, daß seine wissenschaftliche Weltansicht, nach welcher Natur und Mensch (als Phänomenon oder Naturwesen betrachtet) ein auf sich selbst beruhender und selbstgenugsamer, nach den einfachsten mathematisch-physikalischen Gesetzen erklärbarer und alle Teleologie völlig ausschließender Mechanismus ist, dessen Substanz sowohl wie Bewegung nicht hervorgebracht sein kann — daß diese Weltansicht eines göttlichen Urhebers und Lenkers nicht nur nicht bedarf, sondern dafür gar keinen Raum offen hat. Fries

hat, wie gesagt, diese Schwierigkeit wohl gesehen, aber er glaubte ihr einfach damit entgehen zu können, daß er die religiös-ästhetische Weltansicht neben die wissenschaftliche stellte und jede Beziehung und Zusammenhang beider von vorneherein abschnitt. Aber kann dieß im Ernst eine Lösung der Schwierigkeit heißen? Wir können uns ein Nebeneinander zweier Ansichten über dieselbe Sache allerdings auch ohne bestimmte Vermittlung zwischen beiden gefallen lassen, aber doch gewiß nur solange, als beide einander nicht geradezu widersprechen. Wo aber dieß in so auffallendem Grade der Fall ist, wie bei den beiden Fries'schen Weltansichten, da kann sich die Vernunft schlechterdings nicht anders helfen als so, daß sie bloß die eine der beiden Ansichten für eigentlich wahr, die andere aber für bloß uneigentlich wahr oder eigentlich unwahr nimmt. Da nun im vorliegenden Fall die wissenschaftliche Weltansicht die Evidenz der Anschauung und des Verstandes für sich hat, die religiöse dagegen in Gefühlen und dichterischen Bildern sich bewegt, so ist leicht zu ermessen, wie nahe der Schritt liegt, der ersteren Seite ausschließlich die Bedeutung der Realität, der anderen dagegen nur den Werth eines schönen Ideals zuzuerkennen, d. h. der Schritt zum atheistischen Anthropologismus eines Feuerbach und Comte.

Diese Consequenz droht unvermeidlich jedem solchen abstrakten, dualistischen Idealismus, der es verschmäht oder sich nicht getraut, auf dem soliden Boden der wirklichen Welt festen Fuß zu fassen und sich mit ihr offen und ehrlich auseinanderzusetzen. Hätte Fries, statt den Kant'schen Dualismus noch zu steigern, sich von dessen „Kritik der Urtheilskraft" weisen lassen, nach einem einheitlichen Prinzip der Natur und Freiheit zu suchen, so würde sich sein Idealismus mit solider Realität ergänzt haben und wäre damit erst auch zu eindringendem und fruchtbarem Verständniß der Natur- und Geschichtswelt ganz anders befähigt worden, als er dieß jetzt ist. Denn bei unbefangener Betrachtung verhält es sich doch nicht so, wie Fries behauptet, daß die Welt des Wirklichen unserer denkenden Erkenntniß nichts von Zwecken und Ideen, von Vernunft und Gerechtigkeit zeige, so daß wir erst durch die rosige Brille ästhetischer Beurtheilung alles das in die Welt hineinschauen müßten; nein, so ist es nicht, sondern es wird auch ferner bei der Wahrheit bleiben, daß vom Geistesauge „Seine ewige Kraft und Gottheit wahrgenommen wird

in den Werken, nehmlich in der Schöpfung der Welt" und das Walten Seines Geistes wahrgenommen wird in der „Erziehung der Menschheit". Diesen Spuren Gottes in Natur und Geschichte nachzugehen und aus den Spuren auf das Wesen selbst zu schließen, das nicht bloß das transscendentale „Ideal der Vernunft", sondern die allgegenwärtig wirkliche und wirkende Vernunft selbst oder der Eine ist, von dem und durch den und zu dem alle Dinge sind, welcher Weltgrund und Weltziel zumal ist: Das scheint mir der wahre Real-Idealismus zu sein, in welchem Kant's Geist um so reiner fortlebt, je mehr er von den Hüllen und Fesseln seines Buchstabens losgelöst ist!

Die Fries'sche Philosophie hat einen engen Kreis von Schülern um sich gesammelt, unter welchen Ernst Friedrich Apelt und de Wette, der bekannte Theolog und treffliche Bibelforscher, auch die Religionsphilosophie im genauen Anschluß an die Gedanken und Terminologie des Meisters selbst bearbeitet haben. Ihr Einfluß blieb aber auf einen kleinen Kreis beschränkt. Dagegen hat der Fries'sche Halbkantianismus seine Fortsetzung und bedeutende Verbreitung gefunden in dem gegenwärtigen „Neukantianismus", der freilich ebenso nahe, wie mit Fries, auch mit Feuerbach verwandt ist und je nach seiner religiöseren oder irreligiöseren Richtung mehr dem Einen oder mehr dem Andern dieser beiden Denker sich anschließt.

Der bedeutendste Vertreter und gewissermaßen Begründer des philosophischen „Neukantianismus" ist Albert Lange*), dessen Religionstheorie ziemlich genau in der Mitte zwischen der Fries'schen und Feuerbach'schen stehen dürfte; theoretisch der letzteren, praktisch der ersteren näher verwandt, hat er mit beiden jedenfalls den allgemeinen Standpunkt gemein: die schroffe Scheidung zwischen Gemüth und Verstand, Praxis und Theorie, Ideal und Wahrheit. Die Religion gehört auch nach ihm nur in das Gebiet der praktischen Ideale und hat mit der Welt des Seienden, der objektiven Wahrheit so wenig zu schaffen als die eigentliche Dichtung. Auch bei ihm bildet den metaphysischen Hintergrund dieses Dualismus eine mechanisch-atomi-

*) „Geschichte des Materialismus", 2. Aufl. Leipzig 1875. (Für uns kommt besonders der letzte Abschnitt über „ethischen Materialismus und Religion" in Betracht, 2. Bd., S. 484 ff.)

stische Weltansicht, die sich vom reinen Materialismus nur dadurch unterscheidet, daß Lange sich des phänomenalen Charakters derselben bewußt bleibt. Allein da das Unbekannte, was etwa hinter diesem Erscheinenden stecken mag (denn auch über das Daß seiner Existenz können wir nichts wissen, nur vermuthen) in keinerlei Beziehung zu uns tritt und unsere ganze Wirklichkeit, einschließlich auch der psychischen Vorgänge, durchaus nur aus dem Mechanismus der materiellen Phänomene zu erklären sein soll, so ist diese uns allein erkennbare und für uns allein wirkliche Welt des Seienden, ungeachtet ihrer Phänomenalität, eben doch für uns durchaus nur eine materielle, die zur Freiheit und Idealität unseres Selbstbewußtseins in so schroffem Gegensatz steht, wie bei dem plumpsten Materialisten. Alles Ideale ist daher auch bei Lange, so gut wie bei Feuerbach, ein Produkt unserer dichtenden Phantasie, welche auf den verschiedenen Wegen der Kunst, der Religion und der Philosophie über die Wirklichkeit hinausstrebt, sie bald in einem einheitlichen Weltbild zu ergänzen, bald durch das Bild einer schöneren und besseren Harmonie zu korrigiren sucht. Ganz wie Feuerbach sieht also auch A. Lange das Wesen der Religion in einer Erhebung des Gemüths über die beengende Schranke und den drückenden Zwang des Wirklichen zu einer Welt der unwirklichen, eingebildeten Ideale.

Hingegen in der praktischen Werthschätzung dieser idealen Funktion zweigt sich Lange's Weg von dem Feuerbach's ab und geht zusammen mit dem Fries'schen ästhetisch-religiösen Idealismus. Während Feuerbach die Religion als eine Krankheitserscheinung unserer Natur betrachtete, deren Folgen er nicht schwarz genug malen konnte, so ist Lange hierin entgegengesetzter Ansicht. Er spricht nicht bloß anerkennend, sondern mit einer bei Philosophen seines Schlages ungewöhnlichen Wärme von dem hohen unersetzlichen Werth und der bleibenden Bedeutung der Religion, die nur ihrer Fesseln und Verunstaltungen durch Dogmatismus und Hierarchismus entkleidet werden dürfte, um ihre segensreiche Mission unter den Kämpfen und Krisen der Gegenwart so gut wie je zu erfüllen. „In gewissem Sinn sind auch die Ideen der Religion unvergänglich. Wer will eine Messe von Palestrina widerlegen, oder wer will die Madonna Raphael's des Irrthums zeihen? Das Gloria in excelsis bleibt eine weltgeschichtliche Macht und wird schallen durch die Jahrhunderte, so lange noch der

Nerv eines Menschen unter dem Schauer des Erhabenen erzittern kann. Und jene einfachen Grundgedanken der Erlösung des vereinzelten Menschen durch die Hingabe des Eigenwillens an den Willen, der das Ganze lenkt; jene Bilder von Tod und Auferstehung, die das Ergreifendste und Höchste, was die Menschenbrust durchbebt, aussprechen, wo keine Prosa mehr fähig ist, die Fülle des Herzens mit kühlen Worten darzustellen: jene Lehren endlich, die uns befehlen, mit dem Hungrigen das Brod zu brechen und dem Armen die frohe Botschaft zu verkünden — sie werden nicht für immer schwinden, um einer Gesellschaft Platz zu machen, die ihr Ziel erreicht hat, wenn sie ihrem Verstand eine bessere Polizei verdankt und ihrem Scharfsinn die Befriedigung immer neuer Bedürfnisse durch immer neue Erfindungen!" *)

Wen von uns sollten solche Worte nicht herzlich freuen? wen müssen sie nicht mit größter Achtung erfüllen vor der edlen Sinnesart des leider zu früh vollendeten Denkers? Allein die freudige Anerkennung dieses edlen praktischen Idealismus darf uns doch den Blick für die Schwäche seines theoretischen Fundaments und für die durch diesen Zwiespalt erzeugte Haltlosigkeit des ganzen Standpunkts nicht trüben. Du freust dich des Lange'schen Wortes von „Erlösung des Menschen durch Hingabe des Eigenwillens an den Willen, der das Ganze lenkt". Aber wie? wenn nun dein in Lange's Philosophie geschulter Verstand dir in's Ohr raunte, daß es freilich eigentlich in der Welt des Seienden nur Atome und ihre mechanischen Causalverhältnisse, aber weder ein Ganzes noch gar einen Willen des Ganzen gebe, diese Vorstellungen vielmehr nur die Produkte des synthetischen Einheitstriebs deiner eigenen Einbildung seien: wird dann wohl dein Gemüth sich für dieß Gebilde deiner Einbildung so sehr begeistern können, um ihm zu lieb das schmerzliche Opfer des Eigenwillens und seiner realen Güter zu bringen? Es ist doch wohl ein ander Ding, um einer Idee willen den Kampf des Lebens und den Schmerz des Duldens auf sich zu nehmen, und ein anderes, sich nur ästhetisch von ihr afficiren zu lassen. Die Schönheit von Raphael's Madonna und Palestrina's Messe kann dich hinreißen, auch ohne daß du dabei überhaupt an Ideen denkst, oder wenn auch dieß, so doch ohne diesen

*) Geschichte des Materialismus, II, 561.

ästhetischen Ideen irgend welchen Einfluß auf die Bestimmung deiner Ueberzeugung und Grundsätze im realen Leben einzuräumen. Wenn dir also die religiösen Ideen nicht mehr gelten, nicht von reellerer Bedeutung und Wahrheit sind, als jene ästhetischen, dann ist's dir mit der Religion nicht mehr Ernst, sie ist dir nur noch schönes Spiel. Die Zusammenstellung der „unvergänglichen Ideen der Religion" mit der Unwiderleglichkeit und Unfehlbarkeit der ästhetischen Schönheit ist eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, ein irreführender Trugschluß. — Doch du versicherst uns, persönlich die Erfahrung gemacht zu haben, daß dein Gemüth sich durch das Wissen deines Verstandes nicht stören lasse, weil es durch tausend Wurzeln der Phantasie und Erinnerung an geweihte Stunden der Kindheit an den alten vertrauten Boden der Religion sich anklammert*). Wohl dir, wenn dem so ist, auf die Dauer so ist; aber woher hat denn nun dein Gemüth diesen festen Boden der Religion, der es vor dem Schiffbruch in den Wogen des Skepticismus sichert? Doch wohl von den tiefgehenden Eindrücken des festen Glaubens deiner Erzieher, Eltern und Lehrer, deren Ueberzeugung noch solid, noch aus einem Guß und nicht zwischen dem Ja des Herzens und dem Nein des Verstandes zwiespältig war? Wie wird es dann aber mit der nächsten Generation stehen, die unter dem Eindruck dieses Zwiespalts, wie ihn deine Philosophie als normalen Zustand der Menschheit empfiehlt, heranwachsen sollte? Wird auch sie noch den festen Boden finden, an den sie sich anklammern möchte? Oder wird sie nicht viel wahrscheinlicher sich an die verständig einleuchtendere Seite deiner Philosophie, an den Materialismus der Theorie halten und den „Standpunkt des Ideals" als müßige und hinderliche Zuthat, als mystischen Luxus dir heimschlagen?

Schon jetzt lassen sich in der That die Anzeichen dieser Wendung da und dort wahrnehmen. In den Blättern der herrschenden Tagesliteratur ist Lange jetzt nahezu der beliebteste und gepriesenste Philosoph des Tages geworden, aber immer ist es der realistische Kantianer, der Verstandes-Mensch, der Freund des Materialismus und Verächter der Ideen im theoretischen Denken, was Gegenstand des Lobes und der Anpreisung ist, seinen praktischen Idealismus aber läßt man ihm als eine hiermit nicht näher zusammenhängende Privatansicht hin-

---

*) Geschichte des Materialismus, II, 555.

gehen, ja man geht wohl auch mit verschämtem Stillschweigen darüber, als wie über eine verzeihliche Schwäche des sonst so nüchternen Kopfes, hinweg. Ein Schüler Lange's, Vaihinger, hat dieser Stimmung einen unzweideutigen Ausdruck gegeben*), indem er bedauert, daß auch Lange noch nicht zum völligen Sieg des Geistes (des Verstandes) über die Mystik durchgedrungen sei, mit dem gefährlichen Prinzip des Tiefsinnes (der Spekulation) noch nicht ganz gebrochen habe und die volle Klarheit noch nicht erreicht. — Zugleich zeigt übrigens dieser Schüler Lange's an seinem eigenen Beispiel, wie die beim Meister noch vermißte Consequenz der vollen Klarheit in nichts anderem besteht als im vollendeten, radikalen Skepticismus, der für Religion, Wissenschaft und Praxis gleich verhängnißvoll ist. Und diese Consequenz mit aller rückhalts- und rücksichtslosen Offenheit aufgedeckt zu haben, ist unleugbar verdienstlich.

Den naheliegenden Schritt vom dualistischen „Neukantianismus" zum empirisch-skeptischen Positivismus hat am bestimmtesten Ernst Laas vollzogen, der um so mehr hier hervorgehoben werden mag, da er kürzlich seine religionsphilosophischen Ansichten in einer Auseinandersetzung mit Kant angedeutet hat**). Hatte Lange an Kant nur getadelt, daß er das apriori in uns selber auch wieder apriorisch finden und deduciren wolle, so findet Laas den Grundfehler Kant's schon darin, daß er überhaupt ein Apriori, ein nicht aus der Erfahrung stammendes rationales Element in uns behaupte und durch diesen erkenntnißtheoretischen Rationalismus der Vorgänger aller der halb titanischen, halb absurden Anläufe der die Welt aus einer absoluten Vernunft erklärenden (spekulativen) Systeme geworden sei; eben dadurch trage er auch eine Mitschuld an dem Rückgang der Aufklärung im 19. Jahrhundert. An diesem Urtheil über Kant ist sehr viel Treffendes; nur, daß daraus ein Vorwurf gegen Kant gemacht werde, worin eben gerade seine epochemachende Bedeutung bestand, können wir natürlich dem Antikantianer nicht zugeben; dankenswerth ist aber immerhin, daß er die eigentliche Meinung des „Neukantianismus" so offen enthüllt. — Laas selbst will nun

*) In der Schrift: „Hartmann, Düring und Lange", Iserlohn 1876.

**) „Kant's Stellung in der Geschichte des Conflikts zwischen Glauben und Wissen", Berlin 1882. Früher erschien von ihm: „Idealismus und Positivismus", 2 Bände.

ganz in der Weise von Aug. Comte und Stuart Mill die Grundformen unserer Erkenntniß, welche Kant als apriorische Elemente unseres Erkenntnißvermögens deducirt hatte, vielmehr als Summationsprodukte der geschichtlichen Erfahrungen unserer Gattung erklären, woraus sich natürlich nie mehr als eine relative Wahrscheinlichkeitsgeltung derselben ergibt. Festhalten aber will er das negative Ergebniß der Kant'schen Erkenntnißkritik, daß wir vom Uebersinnlichen nichts wissen können, und daß es daher für uns nichts sei als ein möglicher Gedanke, alle erfahrbare Realität nur Erscheinung. Doch lege die Thatsache, daß wir es in aller Wahrnehmung mit Objekten als nothwendigem Correlat des Bewußtseins zu thun haben, „den Gedanken an ein (übersinnliches) Sein nahe, das über der Correlation von Subjekt und Objekt steht, und Alles zumal ist." Ebenso sei die Unmöglichkeit, unser Bewußtsein materialistisch zu erklären, zuzugeben. Aber diese Ansätze und Einsichten sollen uns darum noch nicht berechtigen, mit Kant die Wurzel und das Ziel unserer Handlungen in jenem Uebersinnlichen zu suchen. Kant's Moral mit ihrer Autonomie einer sogenannten „reinen" Vernunft und ihrer platonischen Lustscheu habe das Faktum des Sittengesetzes, wie es im Schwange geht, nicht unverfärbt beschrieben und mit seiner intelligiblen Freiheit sei praktisch gar nichts anzufangen. Die Freiheit dürfe nicht als ein Specifikum betrachtet werden, das eine unüberbrückbare Kluft zwischen Mensch und Thier aufreiße. Auch hier, wie auf theoretischem Gebiet, könne vielmehr nur von graduellen, wenn auch allmählich sich steigernden Differenzen die Rede sein. Kant's Idee des höchsten Gutes vollends sei so subjektiv und willkürlich koncipirt und so gewaltsam und scholastisch behandelt, daß die aus derselben resultirenden Glaubensvoraussetzungen entweder einen andern Grund suchen müssen oder hinfällig werden.

Als berechtigt zwar erkennt Laas die eigentliche Hauptabsicht der Kant'schen Religionstheorie an: durch die Glaubensvorstellungen diejenigen psychischen Kräfte und Motive zu gewinnen, durch welche dem sittlichen Handeln und Streben das hinlängliche Maß von Frische, Hoffnung, Muth und Freudigkeit erwüchse und erhalten bliebe. „Solche Voraussetzungen, Ideen und Postulate wird das menschliche Leben und Streben vielleicht nie entbehren können." Aber während Kant's Glaube, christlicher Tradition entsprechend, sich durch-

weg auf das Individuum und dessen Beziehung zum Uebersinnlichen, zur intelligiblen Welt, zur jenseitigen Fortdauer und Vergeltung und dergleichen beziehe, so will Laas diesem egoistisch transscendenten Glauben „einen immanenten und zugleich socialistischen, sozusagen sympathischeren" zur Seite oder voranstellen, der zwar gleichfalls auf unbeweisbaren Voraussetzungen beruhe, aber auch gleicher Weise nothwendig sei, um den sittlichen Muth frisch zu erhalten. Die Andeutungen, welche Laas hierüber gibt, kommen ganz auf die Humanitätsreligion des Positivismus, besonders in der nüchternen Fassung der Engländer Stuart Mill und Spencer hinaus, mit welch' Letzterem er überdieß den dunklen Hintergrund der Humanitätsreligion in einem unerkennbaren übersinnlichen Sein, „das Alles zumal ist", theilt. Ich kann daher, was die Beurtheilung dieser Theorie betrifft, auf das oben Bemerkte zurückverweisen, und füge nur noch hinzu, daß die theologischen „Neukantianer" aus diesem Beispiel lernen dürften, daß aus ihren Prämissen sich auch ganz andere Consequenzen, als wie sie wollen, ziehen lassen, und zwar vielleicht mit größerem logischem Recht.

Die theologische Spielart dieser Richtung unterscheidet sich von der philosophischen Linie dadurch, daß sie die religiösen Ideale nicht für bloße Gebilde der dichtenden Phantasie ohne jede objektive Realität halten will, sondern glaubt, daß dieselben irgendwelche Realität zum Hintergrund haben, nur daß wir weder über das Was? dieser Realität noch über ihre objektive Beziehung zur Welt der verstandesmäßigen Wirklichkeit irgend etwas sollen wissen können. Da jedoch hierbei die Kluft zwischen dem Verstandeswissen, das nur die Causalverhältnisse des Endlichen kennt, und den religiösen Ideen ganz dieselbe bleibt, oft genug der Widerspruch beider ebenso schroff wie dort zu Tage tritt, so ist klar, daß der Anspruch der letzteren auf die gleiche objektive Wahrheit und Realität, wie sie dem ersteren zukommt, den Dualismus beider Weltansichten nur noch viel härter macht. Ein Beispiel dieser Richtung, die wir als den ästhetisch-religiösen „Neukantianismus" bezeichnen können, ist die Schrift von Pierson: „Richtung und Leben"*).

*) Aus dem Holländischen in's Deutsche übersetzt, mit Vorwort von H. Lang. Die spätere Schrift desselben Verfassers: „Levensbeschouwing", kenne ich nur aus

Der Verfasser gehört zu den Naturen, in welchen ein scharfer, analytischer Verstand mit einem warmen religiösen Gefühl zusammenbesteht, aber die Vermittlung beider nicht gefunden werden kann, weil die Kraft des synthetischen Denkens mit der des analytischen nicht gleichen Schritt hält. Solche Naturen sind immer geneigt, das, was ihnen individuell versagt ist, in verzeihlicher Generalisation als etwas das menschliche Vermögen überhaupt übersteigendes anzusehen und das absolute Nichtwissen mit gleicher Selbstgewißheit zum Axiom zu machen, wie dieß früher auf anderer Seite mit dem absoluten Wissen geschehen ist. Denn eine nicht eben von kritischer Bescheidenheit zeugende Selbstgewißheit liegt doch wohl in einem Satz, wie folgender: „Rühmt sich Jemand einer Gotteslehre, die nach dem beliebten Ausdruck den Forderungen des Gemüths und den Forderungen des Denkens zu gleicher Zeit ein Genüge thue, so lockt sein süßer Wahn uns ein wohlwollendes Lächeln auf die Lippen, das soviel heißt als: sancta simplicitas! . . Es wäre die Thorheit selbst, erwarten zu wollen, daß unser Bedürfniß nach Realität, nach reiner, klarer Evidenz auf religiösem Gebiet befriedigt würde." Aber während Pierson dem Denken, welches er nur als analytisches und kritisches kennt, alle Befähigung zum Uebergreifen über die Gegensätze und Begreifen der synthetischen Einheit in hyperkritischem Mißtrauen abspricht, setzt er ein um so harmloseres Vertrauen auf das subjektive Gefühl, auf das sich freilich die verschiedensten Richtungen, auch der atheistische Positivismus, berufen. Pierson argumentirt kurzweg so: Das religiöse Gefühl ist Abhängigkeitsgefühl, diese Definition ist geschichtlich, folglich nicht willkürlich gewählt. Auf dem Erfahrungsgrunde gehören aber Passivität und Furcht, wenn sie gleich in den allerersten Formen des religiösen Gefühls sich finden, nicht zu seinem Wesen. Das mit dem religiösen Gefühl identische Abhängigkeitsgefühl muß also moralischer Natur sein. Der Religiöse fühlt sich abhängig von einem Wesen, das moralische Ueberlegenheit über ihn ausübt. Er fühlt sich gedrungen, demselben Verehrung zu widmen, die zur Anbetung wird. Das wäre nicht möglich, ohne sich jenes höhere Wesen als das absolut vollkommene vorzustellen. Die höchste denkbare Vollkommenheit aber

der Recension von D. Späth in Protest. Kirchen-Zeitung 1877, Nr. 32 f. Hier scheint Pierson die Consequenzen seines früher noch mehr verschämten Skepticismus mit anerkennenswerther Ehrlichkeit gezogen zu haben.

ist die Liebe. Also entweder kein Gott oder ein Gott, dessen Wesen Liebe ist. Ferner aber ist's nicht mehr als natürlich, uns die höchste Liebe auch als unendlich, allmächtig, als vollkommene Weisheit, als die Heiligkeit selbst zu denken, auch als „eins mit der kräftigsten Persönlichkeit, denn niemals tritt mehr das eigene Selbst hervor, als wenn man sich aus Liebe Andern hingibt." Dann schließt die Deduktion mit der Versicherung: „Ich glaube nicht, daß alles dieses noch irgend einer Beweisführung bedürfe." Gleichwohl wird diese Zuversicht des Gefühls alsbald wieder durch den realistischen Verstand gestört, der nicht übersehen kann, daß die wirkliche Erfahrung mit ihrem tausendfachen Uebel doch nicht immer nur die Voraussetzung der allmächtigen Liebe Gottes zu begünstigen scheine, der sogar findet, es lasse sich ein beträchtlicher Theil der Realität nicht besser erklären, als durch die Annahme eines über uns herrschenden, blind waltenden Fatums. So ständen also die Zeugnisse des höchsten Tribunals, der erfahrungsmäßigen Empfindung selber mit einander im flagranten Widerspruch: woran denn nun sich halten? Merkwürdig ist die Lösung, die uns Pierson hier anräth: Auch von der Liebe zu Gott darf gesagt werden, daß sie alle Dinge bedecke, glaube, hoffe und ertrage, daß sie, die ja auch über die Mitmenschen nicht richte, sich vor Allem hüten müsse, über Gott Uebles zu reden; „am liebsten heben wir das Räthselhafte in seiner Weltregierung nicht gar zu stark hervor!" Eine solche Bedeckung des Zwiespalts zwischen Verstand und Gefühl ist natürlich eben nur Sache des ästhetischen Geschmacks, der von dem Ernst und der Kraft der religiösen Ueberzeugung sehr weit entfernt ist. Consequent ist von hier aus, daß auch die Ausbildung und Fortbildung der religiösen Vorstellungen sowie die Bildung und Erziehung der Jugend zur Religiosität wesentlich unter die Gesichtspunkte der Aesthetik gestellt wird. „Steht einmal fest, daß die Sprache der Religion nicht aus einem philosophischen, sondern aus einem poetischen Wörterbuche schöpfen solle, so liegt zu Tage, daß nur die Aesthetik ihre Gesetzgeberin sein dürfe; und wir leiten daraus furchtlos diesen Grundsatz her, es sei jeder religiöse Ausdruck zu genehmigen, der den Forderungen eines zarten und entwickelten Schönheitsgefühles entspreche und eine reine religiöse Empfindung wiedergebe." „Dann kann aber auch ästhetische Entwicklung für unser religiöses Leben nichts Gleichgültiges sein. Im

Gegentheil, sie ist unentbehrlich, und es ist vielleicht erlaubt, für die religiöse Sprache jene bekannte Regel umzukehren und zu sagen: „Rien n'est vrai que le beau," weil das wahrhaft Schöne allein der angemessene Ausdruck heißen darf für die erhabenen Empfindungen unseres Gemüths." Wie nun, wenn Jemand folgern wollte: Da der ästhetische Geschmack der einzige Maßstab ist für die Wahrheit der Religion, so ist der Katholicismus mit seinen Raphael's und seinen Palestrina's wahrer als der Protestantismus; und ein Anderer gar vollends: so ist die griechische „Religion der Schönheit" die wahrste, — was sollte ihm wohl von Pierson's Standpunkt aus Triftiges zu erwiedern sein?

Etwas mehr Halt und Bestimmtheit, als dieser gänzlich verschwommene Aestheticismus, hat die ihm übrigens sehr nahestehende Richtung, welche in den Niederlanden unter dem Namen des „ethischen Idealismus" vielfach verbreitet ist. Nach ihm sind die religiösen Vorstellungen nicht unmittelbar Bezeichnungen für Wirkliches, sondern Ideale, in welchen der Mensch sein eigenes sittliches Wesen vergegenständlicht, so aber, daß er dasselbe auch aus sich hinaus in die Welt projicirt und in dieser wiederfinden will. Weil er z. B. in sich selbst ein harmonisches Ganzes ist oder zu sein wenigstens bemüht ist, betrachtet er auch die Welt als ein harmonisches Ganzes, findet also in ihr eine nicht bloß natürliche, sondern auch sittliche Ordnung, von welcher doch die bloß verständige Weltansicht ihm nichts zeigt. Und weil der Mensch in sich die Liebe als das höchste sittliche Leben und die Alles überwindende Kraft fühlt, so will er die Liebe auch als die höchste weltbeherrschende Macht anschauen und macht sie zum Wesen Gottes, wenn gleich sein Verstand ihm sagt, daß er Liebe doch nur als menschliches Gefühl kenne und sich von einer übermenschlichen Liebe eines göttlichen Wesens gar keinen Begriff machen könne. Also die religiösen Vorstellungen sind Ideale, die der ethische Mensch aus psychologischem Bedürfniß der widersprechenden Wirklichkeit seiner Erfahrungswelt zum Trotz bildet.

So weit mit einander einig, gehen übrigens die Anhänger des „ethischen Idealismus" in der Frage nach dem Verhältniß der Glaubensideale zur Wirklichkeit in drei Wegen auseinander. Die Einen (z. B. van Hameln) sprechen mit Feuerbach und Alb. Lange

diesen Idealen jede Realität ab und erklären sie für bloße subjektive Gebilde der Phantasie, deren Werth in ihrer psychologischen Motivationskraft liege, sofern sie die sittliche Selbstthätigkeit anregen und uns die Schmerzen des Lebens vergessen lassen. Andere, wie de Bussy*), bestehen darauf, daß die religiösen Vorstellungen, wenn sie auch allerdings zunächst subjektive Ideale und der Wirklichkeit nicht adäquat seien, darum doch einen reellen Hintergrund haben. Die Begründung freilich dieser Annahme auf das Postulat, daß den in unserer inneren Welt angelegten natürlichen Bedürfnissen auch die Anlage der äußeren Welt irgendwie entsprechen müsse, ist ebenso schwankend, wie die Bestimmung der zu Grunde liegenden Realität verschwommen und nebelhaft bleibt. Daher liegt es in der Natur der Sache, daß der Unterschied dieser und der erstgenannten Schattirung des „ethischen Idealismus" ein sehr fließender, in concreto oft kaum zu fixirender ist; — eine neue Bestätigung der nahen Verwandtschaft zwischen Fries und Feuerbach oder „Neukantianismus" und Anthropologismus. Die dritte Richtung endlich der ethischen Idealisten macht aus dem Dualismus der Weltansichten einen objektiven Dualismus des Wesens und Grundes der Welt selbst, der entweder als Gegensatz der geistigen und materiellen Substanz gedacht wird, wie von Vitringa und Stuart Mill (s. oben S. 483); oder als Gegensatz des guten Gottes und des unguten Demiurg.

Ein solcher gnostischer Dualismus stellt sich uns dar in der anonymen Schrift: „Das Evangelium der armen Seele" (Leipzig 1871). Man kann dieses merkwürdige Buch nicht lesen, ohne sich abwechselnd bald innig angesprochen, bald entschieden abgestoßen, immer aber gleich lebhaft angeregt zu fühlen. Eine warme Religiosität, die sich der heiligenden und kräftigenden Wirkung der Erhebung zu Gott als der heiligen Liebe lebhaft bewußt ist, steht im Kampfe mit — oder eigentlich in gleichgültiger, beziehungsloser Coordination mit dem Verstande, der die Welt des Wirklichen als den Mechanismus der Kräfte betrachtet, die weder ihrem Ursprung noch ihrem Gesetz nach das Geringste mit jener heiligen Liebe und ihren schlechthin idealen Zwecken zu schaffen haben sollen. Gott ist hier nur das (objektive) sittliche Ideal, der Wille des Guten, und gibt

*) In seiner Schrift: „Ethish idealisme", Amsterdam 1875.

sich als solcher dem menschlichen Herzen, das mit aller Kraft nach dem Guten strebt, als die Erfüllung seines Mangels zu fühlen; aber er ist nicht Schöpfer noch Erhalter, noch auch unmittelbarer Regent der Welt. „Die letzten Ursachen der Welt hat die Wissenschaft zu suchen (und für sie weist die Welt nicht zu einer, sondern zu vielen Ursachen zurück); die Frömmigkeit weiß bloß, daß Gott ihr Gott, nicht die letzte Ursache der Welt ist, und daß alle Versuche der Wissenschaft, Gott als diese Weltursache zu erweisen, an ihnen selbst nichtig und hinfällig sind. Für die Frömmigkeit ist diese Welt mit ihren Elementen, Kräften und Gesetzen etwas von Gott unabhängig Vorhandenes, mit ihm gleich sehr einfach Daseiendes; Sache der Wissenschaft ist es, diese Welt, wie sie ist, war und sein wird, zu erkennen. Die Frömmigkeit und Sittlichkeit hat da nichts einzuwenden, als das Eine, daß solche Wissenschaft allein nicht befriedigt und ein sittliches Gut ist nur, wenn sie der Liebe zu den Mitmenschen eingeordnet wird."

Durch diese Scheidung des idealen Gottes der Religion von der realen Weltursächlichkeit soll einmal dem Verstand freier Spielraum zur realistischen (bezw. materialistischen) Welterklärung unbeschadet der Gemüthsforderung gewonnen und andererseits dann auch die Frömmigkeit geschützt werden, daß ihr reines Gottesbild nicht mehr getrübt werden könne durch die dunklen Schatten, welche aus der Wirklichkeit der Welt und des Lebens auf das ursächliche Prinzip irgendwie zurückzufallen scheinen und somit, wenn dieses Prinzip mit Gott identisch wäre, Gottes ideale Herrlichkeit zu verdunkeln, seine Kraft auf unser Gemüth zu schwächen drohen. Das, was der religiöse Kern des Glaubens an den allmächtigen Gott, den Schöpfer und Regenten der Welt, gewesen sei, bleibe auch bei dieser Scheidung des guten Gottes von der realen Macht des Weltlaufs bestehen. „Die Welt", sagt Gott tröstend zur armen Seele, „war bis jetzt nicht abhängig von mir, trotzdem hat der Gang ihrer Ereignisse den frommen, Gott und Menschen liebenden Seelen zu ihrem wahren Heil gedient; solches wird auch bleiben, so lange der Weltlauf bestehen bleibt." Wie nun freilich das denkbar sei, daß der die wirkliche Welt konstituirende Mechanismus blindwirkender Kräfte, die weder nach Ursprung noch Beschaffenheit das Geringste mit dem Gotteswillen der heiligen Liebe zu schaffen haben sollen, gleichwohl dem idealen Zweck dieser heiligen

Liebe, dem Menschenherzen und seinem wahren Heil in der Verbindung mit Gott dienstbar und förderlich sei? Das ist schwer einzusehen. Und ebenso schwierig, ja unmöglich ist's, sich Gott, zu dessen Wesen doch unendliche Lebendigkeit, also Wirksamkeit gehört, als bloßen müßigen Zuschauer des von ihm völlig unabhängigen Weltlaufs zu denken. Gar zu nahe liegt hierbei der skeptische Gedanke, daß der unwirksame Gott eben auch nur eine unwirkliche Vorstellung von uns sein möchte. Aber auch abgesehen hiervon ist klar, daß jener Dualismus dem lebendigen religiösen Bewußtsein nicht genügen kann. Es könnte in einem Gott, der nicht die Macht der Wirklichkeit, sondern ihr gegenüber selber passiv wäre, nicht die bindende und verpflichtende Macht über dem endlichen Willen und ebensowenig die erlösende Macht für den an die Endlichkeit gebundenen Geist finden; Heiligkeit und erlösende Liebe Gottes wären ihres Fundaments für den Glauben beraubt, wenn er nicht zugleich allmächtiger Grund der Welt und des Menschen wäre. Das wußte die alte Kirche schon und setzte daher dem gnostischen Dualismus ihre theologische Metaphysik entgegen, welche in der Sprache ihrer Zeit ausdrückte, daß Gott der Schöpfer und der Erlöser in Einheit sei.

An die Spielarten des ästhetischen, ethischen und gnostischen Neukantianismus schließt sich endlich noch an die specifisch kirchliche Form dieser Richtung. Es ist bekanntlich vorzüglich die Ritschl'sche Theologie, welche der Verbindung des modernen „Neukantianismus" mit einem energischen Kirchenbewußtsein ihre Erfolge verdankt. Sie hier zu berücksichtigen, bin ich schon dadurch veranlaßt, daß der Schüler Ritschl's, W. Herrmann in der Streitschrift: „Die Metaphysik in der Theologie" (1876) das Recht der philosophischen Behandlung der Religion, also eben das Existenzrecht einer Religionsphilosophie prinzipiell in Frage gestellt hat. Wir hören hier wieder ganz dasselbe Lied, das wir nun schon in seinen verschiedenen Variationen von Feuerbach und A. Lange bis zum „Evangelium der armen Seele" kennen: Daß die Metaphysik es nur mit der Erkenntniß des Thatsächlichen, die Religion nur mit dem sittlichen Ideal zu thun habe (und zwar als christliche eben mit dem positiven Ideal der christlichen Gemeinde), beide Weltansichten daher nichts mit einander zu schaffen haben und ihre Verbindung, wie in der spekulativen

Religionswissenschaft, nur zur Verunreinigung und zum Verderb beider Funktionen, der religiösen und der erkennenden, ausschlagen könne. „Die Verkennung des unausgleichbaren Unterschiedes, der zwischen dem Gefühl für den Werth des Guten und der Erkenntniß des Thatsächlichen besteht, würde sich darauf zurückführen lassen, daß man die Ueberweltlichkeit der christlichen Gottesidee aufgegeben hat.“ Zu Deutsch: die christliche Gottesidee geht verloren, sobald sie nicht bloß auf das sittliche Gefühl des Idealen, sondern auch auf die denkende Weltbetrachtung begründet werden soll, denn zwischen beiden, Ideal und Wirklichkeit, ist ein unausgleichbarer Unterschied. „Die Beachtung dieser Eigenthümlichkeit (des religiösen Sinnes) zwingt uns zu der Anerkennung, daß wir mit dem Wahrhaftwirklichen im Christenthum etwas ganz anderes meinen, als in der Metaphysik. Hier bedeutet dasselbe das hervorbringende Reale, durch welches wir uns die Möglichkeit alles Seins und Geschehens überhaupt begreiflich machen; dort steht seine Gewißheit in Wechselwirkung mit der unübertragbaren Erfahrung von dem Werthe des Christlichguten. Der Versuch, beides zu vermischen, setzt daher die Verleugnung der Einsicht voraus, daß das ethische Faktum, in welchem die religiöse Weltanschauung wurzelt, als ein Besonderes, gegen die allgemeinen Formen alles Seins und Geschehens völlig Gleichgültiges für die Metaphysik gar nicht vorhanden ist.“ — Wirklich? ei, das wäre denn doch eine seltsame Metaphysik, welche ihrer Aufgabe, der Erkenntniß des Thatsächlichen, zu genügen glaubte, während ihr die höchste Thatsächlichkeit, der ethische und religiöse Geist, gar nicht vorhanden wäre! So lange es Methaphysik giebt, ist eben dieß ihre Aufgabe, die Gesammtheit des Wirklichen, wie sie Dingliches und Geistiges zumal umfaßt, einheitlich und aus *einem* Prinzip zu begreifen; sieht sie dabei von der einen oder andern der beiden Seiten ganz oder theilweise ab, so hat sie eben in demselben Maße ihrer Aufgabe nicht genügt und ist noch nicht wahre Metaphysik. Eben darum steht die Metaphysik ihrer Natur nach in ebenso inniger Beziehung zu den Geistes- wie zu den Naturwissenschaften; es kann also auch für die Geisteswissenschaften unmöglich gleichgültig sein, wie die Metaphysik den hervorbringenden Grund des Seins und Geschehens denke, ob sie ihn z. B. in einseitigem Anschluß an die Naturwissenschaft so fasse, daß das geistige Leben nur Produkt des dinglichen sei, d. h. materiali-

stisch. Was soll man also sagen zu Sätzen, wie folgende: „Für die Erschwerung oder Erleichterung der religiösen Aufgabe macht es gar nichts aus, ob die dogmatische Metaphysik, welcher der Christ folgt, materialistisch oder idealistisch gerichtet ist.. Ob im Uebrigen die Philosophie deistisch, pantheistisch, theistisch oder sonstwie ist, kann uns als Theologen gleichgültig sein. Der einfache Christ wird sich natürlich in der Nähe eines theistischen Philosophen sicherer fühlen, als in der eines Deisten: der Theolog hat möglicher Weise von diesem, wenn er seine Pflicht als wissenschaftlicher Arbeiter gethan hat, eine direkte Förderung zu erwarten, von jenem möglicherweise nicht.. Wer diese religiöse Aufgabe (die Welt einzig und allein als Mittel unserer Seligkeit zu beurtheilen) mit Hülfe jener Metaphysik der vielersehnten theistischen Philosophie zu lösen glaubt oder auch nur zu fördern, entschlägt sich entweder in der Theologie seines Christenthums oder geht direkt auf die Förderung einer andern Religion aus." Gleichwohl heißt es dazwischen auch wieder: „Wir müssen von der Metaphysik verlangen, daß sie uns Begriffe liefert, welche jenen Verhältnissen (von Natur- und Geisterreich) entsprechen.. Es ist eine unvermeidliche Aufgabe der Metaphysik, die Abwandelung zu markiren, welche unsere Begriffe in dem Wechsel der Beziehungen auf Dinge und auf Geister erleiden. Das Resultat der Arbeit ist die Rüstkammer der systematischen Theologie.. Wenn die Theologie das Christenthum mit wissenschaftlicher Genauigkeit darstellen will, so hat sie sich dieser von der Metaphysik gelieferten Mittel zu bedienen; ob dieselben im Fortgang der metaphysischen Untersuchung an einem andern Punkte wiederum modificirt werden, geht sie bei ihrer Thätigkeit nichts an". Neben dieser Forderung, ihr die Rüstkammer der wissenschaftlichen Begriffe zu liefern, stellt diese Theologie an die Metaphysik noch die zweite: „Die Grenzen zu respektiren, welche das Arbeitsfeld des unabhängigen Erkennens von dem Herrschaftsgebiet des konkreten sittlichen Ideals trennt".

Es ist zum Erstaunen, wie harmlos hier Sätze zusammengestellt sind, die einander zwei- und dreifach widersprechen! Hat denn der Verfasser gar keine Ahnung davon, daß eine Wissenschaft, welche mir die Begriffe für mein specielles Arbeitsfeld liefert, eben damit schon auch den tiefgreifendsten Einfluß auf meine eigene Arbeit übt? Lassen sich denn die philosophischen Begriffe nur so wie leere Schachteln

benutzen, in die man gleich gut den verschiedenartigsten Inhalt hineinstopfen könnte? Wie kann, wer auch nur oberflächliche Kenntniß der neueren Philosophie hat, auf diese mittelalterlich scholastische Auffassung der Philosophie und ihres Verhältnisses zur Theologie zurückverfallen? Und selbst die mittelalterlichen Scholastiker dachten insofern noch vernünftiger und konsequenter, als sie nicht in einem Athem von der Philosophie den Magddienst der formalen Begriffsbildung verlangten und zugleich ihren Inhalt und prinzipiellen Standpunkt für indifferent erklärten. Es liegt ja doch wahrhaftig auf der Hand, daß, wenn die Philosophie solche Begriffe bilden soll, welche sich zur „Rüstkammer der systematischen Theologie“ eignen sollen, sie dabei nicht von einem prinzipiellen Standpunkt ausgehen darf, der den religiös-sittlichen Ideen feindlich oder auch nur gleichgültig und fremdartig gegenüber steht. Soll also die Philosophie auch nur so viel leisten und richtig leisten, wie der neukantische Theolog ihr hier selbst zuspricht, so darf ihr Horizont schlechterdings nicht so eng gesteckt werden, wie es hier geschieht.

Auch die mittelalterliche Scholastik kannte ja schon die Rede von der „doppelten Wahrheit“, der philosophischen und der religiösen, die einander nichts angehen sollten. Die Sorbonne wußte aber wohl, warum sie diese Ansicht verdammte, denn es barg sich hinter diesem Dualismus damals (wie heute) nur der Skepticismus des zersetzenden Nominalismus; der Bruch mit dem kirchlichen Glauben konnte sich, bewußt oder unbewußt, hinter der „doppelten Wahrheit“ so lange verstecken, bis die Zeit gekommen war, im Radikalismus der Renaissance die Maske vollends abzuwerfen. Heute indeß, nachdem ein Feuerbach und A. Lange den letzten Sinn jenes Dualismus so rund und offen als einfache Negation jeder objektiven religiösen Wahrheit bloßgelegt haben, ist es schwer verständlich, wie man gleichwohl die doppelte Wahrheit, diese Zweiseelentheorie, als den Rettungsanker der Religion und Theologie preisen kann. „Daß wir mit dem Wahrhaftwirklichen im Christenthum etwas ganz anderes meinen, als in der Metaphysik“ — was sollen wir uns denn eigentlich dabei Vernünftiges denken? Giebt es denn außer dem Wahrhaftwirklichen etwas anderes als das Nichtwahrhaftwirkliche, d. h. das Unwirkliche, das bloß Vorgestellte, die Phantasiewelt der abstrakten Ideale? Wie es nur *eine* Vernunft giebt, so auch nur *eine* Wahrheit, nur *eine*

Welt des Wirklichen, sei es sinnlich, sei es geistig Wirklichen, welche beide zusammen die eine Wirklichkeit, das Objekt unseres vernünftigen Denkens, konstituiren. Hierin stimmt die spekulative Philosophie mit dem ehrlichen, unverschrobenen Denken des „einfachen Christen" völlig zusammen; nur die Sophistik des zweifachen, halbskeptischen und halbgläubigen „Neukantianers" muthet der menschlichen Vernunft die Tortur zu, ein doppeltes gegen einander völlig gleichgültiges, ja theilweise völlig widersprechendes Weltbild in gleichmäßiger Ueberzeugung zu vereinigen.

Leicht ließe sich noch zeigen, wie zu den verschiedenen Widersprüchen obiger Sätze auch die stete Confusion von Religion und Religionswissenschaft oder Theologie geführt hat. Daß man zur Religion selbst, zum Frommsein und praktischen Glauben, keiner Metaphysik im streng wissenschaftlichen Sinn, keiner spekulativen Begriffe bedarf, das weiß jedes Kind. Aber ein Analogon der Metaphysik, eine objektive Weltanschauung bedarf allerdings auch und hat auch jeder einfach Religiöse — seine dogmatische Vorstellungswelt versieht ihm diesen Dienst. Und eben darum, weil in der Religion selbst schon neben dem praktischen ein theoretisches Moment, eine so zu sagen populäre Metaphysik steckt, eben darum kann die Religionswissenschaft nicht ihre Aufgabe einer wirklichen und reinen Erkenntniß der religiösen Thatsache vollziehen, ohne richtige Metaphysik oder allgemeiner: Philosophie dabei in Anwendung zu bringen; wie soll sie denn sonst wissen, was an ihrem Objekt, der thatsächlich vorliegenden Religion, zum sittlichen Ideal und was zur populären Metaphysik gehöre? oder genauer: was zum objektiven Kern der religiösen Funktion und was zur subjektiv bedingten Bewußtseinsform gehöre? Wie wenig man auf dem neukantischen Standpunkt darüber zur Klarheit kommt, zeigt besonders deutlich die schwankende Haltung der Ritschl'schen Theologie in der prinzipiellen Frage des Wunder- und Offenbarungsbegriffs, auf die wir unten noch zu sprechen kommen.

Seit der vorigen Auflage dieses Buches hat Herrmann eine ausführlichere Darstellung seines Standpunktes gegeben in der Schrift: „Die Religion im Verhältniß zum Welterkennen und zur Sittlichkeit" (1879), die insofern von Interesse ist, als sie einen Fortschritt über Kant hinaus ungefähr in derselben Richtung zeigt, welche Fichte in den bekannten Aufsätzen „über den Grund unseres

Glaubens an die göttliche Weltregierung" und „Appellation an das Publikum gegen die Anklage des Atheismus" (S. 268 ff.) eingeschlagen hat; nur daß freilich von Fichte's offener Entschiedenheit in Ziehung der negativen Consequenzen die Zweideutigkeit und Unbestimmtheit stark absticht, welche Herrmann in der kardinalen Frage nach der Realität der Gottesidee oder nach dem realen Verhältniß des menschlichen Ich zu der unter der Gottesidee vorgestellten weltordnenden Macht bestehen läßt. Und hieraus, aus diesem Gefühl der schwankenden Unsicherheit des ganzen Standpunkts, dürfte sich auch die Animosität des Verfassers, die sich in den fortwährenden gereizten Ausfällen gegen alle anders Denkenden in einer nichts weniger als liebenswürdigen Weise äußert, psychologisch erklären und damit zum Theil wenigstens entschuldigen*).

Um zu beweisen, daß es keinen andern Weg zur Begründung des religiösen Glaubens geben könne als den vom sittlichen Selbstbewußtsein aus, sucht Herrmann zunächst zu zeigen, daß auch schon unser sonstiges Welterkennen nur dem praktischen Zweck der Weltbeherrschung diene, also durch praktische Interessen seine Direktion erhalte und keineswegs in sich Selbstzweck sei, sondern „von der lebendigen Person als Mittel für ihre Zwecke verbraucht werde." Auch die Metaphysik sei nicht theoretische, sondern praktische Welterklärung, bei welcher es sich nicht um die parteilose Auffassung des thatsächlich Gegebenen handle, sondern „um das affektvolle Streben, die Anerkennung von Gedanken durchzuführen, deren Inhalt sich durch nichts legitimiren kann, als durch seinen Werth für uns." Denn die metaphysische Vorstellung einer Welteinheit habe ihren Ursprung allein in der fühlenden und wollenden Person, deren persönlichem Bedürfniß, sofern sie die Welt als Veranlassung zu Lust und Unlust nach ihrem Werthe beurtheile, nur die Vorstellung eines abgeschlossenen Ganzen entspreche. — Diese in endlosen Wiederholungen ausgeführten Sätze sind nun zwar bloß eine neue Variation zu dem

*) Eine scharfe und treffende Kritik des Herrmann'schen Buches hat Prof. Krauß in den Jahrb. f. prot. Theol. 1883, 2. H. gegeben. Indem ich auf diese ausführliche Kritik verweise, kann ich hier von den zahlreichen Details, welche der Kritik Anlaß böten, absehen und mich auf die Hauptpunkte, welche für die Beurtheilung des Herrmann'schen und überhaupt des theologischen „Neukantianismus" in Betracht kommen, beschränken.

alten Thema der Sophisten, daß der Mensch das Maß aller Dinge sei, und daß es daher keine objektive, von den zufälligen Interessen der Subjekte unabhängige, ansich seiende Wahrheit gebe — der Grundgedanke alles Skepticismus, den schon Plato seines inneren Widerspruchs überführt hat. Aber so gründlich schief und verkehrt diese Behauptung der pathologischen („affektvollen") Interessirtheit alles Erkennens selbstverständlich ist, so interessant ist sie doch als subjektives Bekenntniß: sie enthält in der That den psychologischen Schlüssel für die eigenthümliche Art von Wissenschaftsbetrieb, wie sie bei Herrmann herrscht.

Während es nun der Metaphysik um eine solche Vorstellung von der Welteinheit zu thun ist, welche der Beherrschung der Natur durch Arbeit an ihr dient, so handelt es sich dagegen für die Religion um eine solche Vorstellung von der Welteinheit, wodurch die Selbstgewißheit der Persönlichkeit den Dingen gegenüber gewahrt wird. „Wenn ich ein Weltganzes vorzustellen suche, weil ich mich als meines höchsten Gutes bewußte Person in der Vielheit der Dinge nicht verlieren will, so erhalte ich den Antrieb zum religiösen Glauben. Das Seligkeitsinteresse des Menschen, dem alle religiöse Welterklärung entsprechen will, ist offenbar nichts anderes, als eine Aeußerung des Selbstgefühls, kraft deren er darnach verlangt, das eigene, in seinem unvergleichlichen Werth gefühlte Dasein über den unwiderstehlichen Lauf der Ereignisse hinausgehoben zu sehen". Das Correlat dieses persönlichen Interesses oder Selbstseinwollens des Menschen ist die Vorstellung Gottes als der Macht, welche die Welt den Zwecken des Menschen unterwirft. — Daß dieses praktische Motiv in der Religion ein bedeutsames Moment bilde, ist zwar zuzugeben; aber wenn so die natürliche Selbstbehauptungstendenz ohne Weiteres zum Ganzen der Religion gemacht und losgerissen wird von der demüthigen Anerkennung unserer Abhängigkeit von einer höchsten Macht, die nicht bloß für uns da ist, sondern deren ewigen Gesetzen und Zwecken auch wir selbst mit allem Andern untergeordnet sind und zu dienen haben, wenn dieses fromme Abhängigkeitsgefühl dem selbstischen Begehren der unbedingten Geltendmachung der eigenen Persönlichkeit geopfert wird: so stehen wir auf dem Boden der Feuerbach'schen Religionstheorie, welche die Religion zum Produkt des kranken, mit der vernünftigen Weltordnung entzweiten, egoistischen Herzens macht.

Consequent ergäbe sich von hier aus, daß die Religion um so besser sei, je mehr sie dem unvernünftigen Egoismus schmeichle d. h. je unsittlicher sie sei.

Natürlich will Herrmann diese Consequenz nicht gezogen wissen; er giebt sich vielmehr ernstliche Mühe, das persönliche Selbstgefühl und Selbstseinwollen, aus welchem er die Religion entspringen läßt, von seinem bedenklichen egoistischen Hintergrund loszumachen und zur Höhe des reinen sittlichen Willens zu erheben. Diese Absicht ist jedenfalls anerkennenswerth, wenn auch die Ausführung schweren Bedenken unterliegt. Indem, so lautet seine Deduktion, das vernünftige Subjekt sein eigenes Selbst behauptet, empfängt es die Nöthigung, auf die Realität des Unbedingten zu rechnen. Das Wollen des vernünftigen Wesens vollzieht sich in Zwecksetzungen, in welchen es im Grunde sich selber will. Darin liegt die Forderung, das wollende Subjekt als Endzweck zu denken. Der Wille aber, welcher als Selbstzweck handelt, bringt das Gesetz seines Handelns selbst hervor, ist autonom. Die Person also, welche ihr eigenthümliches Leben festhalten und erhöhen will, muß das Sittengesetz denken, denn der Inhalt des Sittengesetzes ist eben die übersinnliche Persönlichkeit, als autonomes, über die Natur erhabenes, Selbstzweck seiendes Wesen. Daher ruht zwar nicht das Sittliche auf der Religion, aber die Sittlichkeit vollzieht sich nur in Form einer religiösen Welterklärung. Denn so unzulässig und roh es auch wäre, die Persönlichkeit und ihr autonomes Sittengesetz selber noch weiter zurück begründen zu wollen, so kann doch die sittliche Person zur vollen Aneignung des Sittengesetzes nur kommen durch Vermittlung eines religiös-teleologischen Urtheils über die Welt, also durch die Vorstellung Gottes, dessen Wesen ist, dasselbe zu wollen, was die sittliche Persönlichkeit will, oder „der nichts weiter sein will, als der unveränderliche Wille der Herrschaft der Persönlichkeit über die Natur." Die religiösen Urtheile sind daher „von Anfang nur verständlich als der Ausdruck der persönlichen Selbstgewißheit des irgendwie sittlich bestimmten Menschengeistes"; und demgemäß ist auch „ihre Wahrheit gleichbedeutend mit der Realität der Idealwelt, in welche der sittliche Verkehr der Menschen ausläuft. Für bloß erkennende Wesen ist die Wahrheit der Religion nicht vorhanden; ihr Geltungsbereich liegt in der praktisch bedingten Gemeinschaft von Personen". Daraus folgert endlich Herrmann, daß

die Religion wie das Sittliche sich der wissenschaftlichen Welterkenntniß völlig entziehe, ja durch den Versuch, in einer solchen begriffen zu werden, geradezu aufgehoben, weil dem Naturdasein gleichgestellt würde. Wird dagegen eingewandt, daß denn doch der sittliche Wille bei aller seiner Eigenthümlichkeit auch noch zum Ganzen der thatsächlichen Erfahrung mitgehöre und also mit allem andern auch auf einen letzten gemeinsamen Grund der Welt zurückzuführen sei, so entgegnet uns Herrmann, daß eben das Sittengesetz, indem es den Willen als freien denken lehre, uns zum Bewußtsein bringe, „daß wir über die Persönlichkeit hinaus nicht mehr fragen sollen: durch welches andere ist sie möglich? In ihr hat die sittliche Person den letzten Grund alles Daseins, den einheitlichen Beziehungspunkt alles Wirklichen erreicht. Wir geben daher den Standpunkt auf, auf den uns das Sittengesetz stellt, wenn wir uns die sittliche Persönlichkeit wie etwas objektiv Gegebenes gegenüberstellen und dieselbe unter einem vermeintlich höheren Gesichtspunkt mit der Vielheit der erklärbaren Dinge zusammenfassen. Indem wir dieses thun, werfen wir uns ja auch in persönlicher Beziehung auf ein Letztes, in welchem unser Denken zur Ruhe kommen soll und von welchem aus wir die dem persönlichen Leben unentbehrliche Einheit der Weltanschauung herzustellen suchen. Aber wir verschmähen damit zugleich denjenigen Abschluß, welchen uns das Sittengesetz gezeigt hat, und indem wir uns mit diesem in Conflikt setzen, bringen wir einen Zwiespalt in unsere Lebensanschauung, der nicht nur ein Kreuz für das Denken ist, sondern auch nach dem objektiv sittlichen Maßstab als unsittlich beurtheilt werden muß*)."

Diese Behauptung, daß wir durch die Zurückführung unserer Persönlichkeit und ihrer sittlichen Gesetze auf den letzten Weltgrund oder auf Gott eine Unsittlichkeit begehen, ist im Munde eines Theologen wirklich überraschend. So weit war sogar Kant nicht gegangen, der gerade in der Vorstellung unserer Pflichten als göttlicher Gebote oder Gottes als Gesetzgebers die letzte Verknüpfung seiner autonomen Moral mit der Religion festgehalten hatte. Aber weil allerdings die hierbei vorausgesetzte spröde Autonomie des in seiner formalen Vernunft sich abschließenden moralischen Subjekts mit jenem

*) Die Religion ꝛc. S. 255 f. vgl. 210. 229. 251.

Rest von deistischem Gottesglauben in einen schwierig zu lösenden Zwiespalt gerieth, so hatte dadurch veranlaßt Fichte den weiteren Schritt gethan, die sittliche Persönlichkeit ganz auf sich selbst zu stellen; fast mit denselben Worten, wie jetzt wieder Herrmann, erklärte schon Fichte*): Ich selbst und mein nothwendiger Zweck sind das Uebersinnliche, das absolut Positive und Kategorische, über das ich nicht weiter gehen kann, weil ich nicht weiter gehen wollen kann, ohne mein Inneres zu zerstören. Es ist der Zweck unseres Daseins, daß das Vernunftwesen absolut und ganz frei und unabhängig werde; die Vernunft soll ihr selbst genügen ꝛc. Auch noch den weiteren Schritt, die Ableitung des Glaubens an die sittliche Weltordnung aus dem unmittelbaren Pflichtbewußtsein, hat Fichte ebendort mittelst eines ähnlichen Raisonnements, wie Herrmann, freilich viel klarer und einfacher vollzogen. Nun aber scheinen die Wege sich zu scheiden. Denn Fichte zieht offen die von solchen Prämissen aus schwer zu umgehende Konsequenz, daß eben dieses unser eigenes sittliches Wesen, welches sich unserem Bewußtsein in der Vorstellung der sittlichen Ordnung der Welt darstellt, das einzige Göttliche sei, das wir annehmen dürfen, während eine Zurückführung dieser Ordnung auf einen sie begründenden Weltgrund oder Gott ihre Absolutheit wieder aufheben würde, was soviel wäre wie „denjenigen Abschluß verschmähen, welchen uns das Sittengesetz gezeigt hat, und mit diesem uns in Konflikt setzen" — um mit Herrmann zu sprechen. Ob nun aber Letzterer die von Fichte gezogene Konsequenz auch seinerseits anerkenne, läßt er in einem zweideutigen Dunkel; verschiedene seiner Aeußerungen**) scheinen zwar allerdings darauf hinzuweisen. Im Anschluß an die vorhin citirte Stelle führt er weiter aus, daß unser Bewußtsein der Freiheit, in welchem Jeder sich als „absoluten Anfangspunkt der sittlichen Welt" wisse, darum doch mit dem Bewußtsein der Abhängigkeit keinen ausschließenden Gegensatz bilde, „weil in beiden sich nur die verschiedene Art darstellt, wie von einem individuellen Menschengeist die Realität des absoluten Endzwecks, der Gemeinschaft sittlicher Personen, aufgefaßt wird. Derselbe Inhalt erscheint in dem einen Falle als die Macht über

*) Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttl. Weltregierung S. W. V, 181 f. vgl. 205. (s. oben, S. 269).

**) A. a. O. S. 258. 204. 210.

die Welt, welche der natürlichen Bedingtheit unseres Lebens ihre Schrecken nimmt, in dem anderen Falle als das Lebenselement unserer Freiheit." Es ist fast unmöglich, dieß anders zu verstehen, als so, daß unsere Freiheit eben dasselbe sei, was unter anderer Auffassungsform als die göttliche Macht über die Welt erscheint; ein Gedanke, der ganz genau mit dem Fichte'schen Glauben an die alleinige Gottheit unseres reinen (nicht individuellen) Ich und seiner selbstproducirten Weltordnung zusammentrifft. Eben darauf kommt die oben citirte Stelle hinaus, wornach Gottes Wesen „nichts weiter sein will als der unveränderliche Wille der Herrschaft der Persönlichkeit über die Natur." Ebenso die folgende: „Eine höhere Betrachtungsweise, als die, welche vom Standpunkt des persönlichen Lebens aus geübt wird, kann es für den Menschen nicht geben; wenn er nach einer höheren ausschaut, so vergißt er, daß das Sittengesetz, welches ihm sein eigenes Wesen als Persönlichkeit enthüllt, ihn an die Grenzen seines Denkens geführt hat. Das Wort, welches dem Menschen das Welträthsel löst, kann nicht anders lauten, als: Persönlichkeit." Der Zusammenhang ergibt deutlich, daß hierunter nicht die Persönlichkeit Gottes, sondern des Menschen gemeint ist. Wird aber diese als das lösende Wort des Welträthsels bezeichnet, so ist ja eben sie zum Gott gemacht; und damit würde unser „Neukantianer" in rascher Entwicklung der Standpunkte auch schon Fichte überholt haben und sich auf dem Niveau Feuerbach's befinden, an den er ja auch sonst vielfach erinnert. Schließlich noch eine besonders markirte Stelle: „Der religiöse Glaube an Gott ist, richtig verstanden, gerade das Medium, durch welches sich für den individuellen durch das Weltleben bedingten Menschen die allgemeine Forderung des Sittengesetzes so individualisirt, daß er im Stande ist, die Unbedingtheit desselben als den Grund seiner Selbstgewißheit und das in ihm vorgezeichnete Ideal als seinen eigenen Selbstzweck anzuerkennen." Damit vergleiche man die folgenden Worte*) Fichte's: „Daß der Mensch die verschiedenen Beziehungen jener (moralischen) Ordnung auf sich und sein Handeln, wenn er mit Anderen davon zu reden hat, in dem Begriffe eines existirenden Wesens zusammenfasse und fixire, das er vielleicht Gott nennt, ist die Folge der End-

*) Appellation an das Publikum gegen die Anklage des Atheism., V, 208.

lichkeit seines Verstandes, aber unschädlich, wenn er jenen Begriff nur zu weiter nichts benutzt, als eben zu diesem Zusammenfassen der unmittelbar in seinem Inneren sich offenbarenden Verhältnisse einer übersinnlichen Welt zu ihm." Man sieht, auch für Fichte bedeutet, ganz wie für Herrmann, der religiöse Gottesglaube, richtig verstanden, gerade das Medium der individualisirenden Beziehung des Sittengesetzes auf den Einzelnen.

So nahe, bis zur Ununterscheidbarkeit nahe, berührt sich Herrmann mit dem älteren Fichte'schen Standpunkt, wo Gott in die sittliche Weltordnung und die Religion in die Moral aufgehoben wird. Daß er nun doch nicht entschlossen auf dem Wege Fichte's weitergeht, sondern mit einem Fuße noch im Kant'schen Deismus stecken bleibt, ist für die Sache, für die innere Ueberwindung dieses irreligiösen Moralismus, kein Vortheil, sondern ein bedauerliches Hinderniß. Denn würde Herrmann nur erst einmal diesen Standpunkt mit Fichte'scher Entschiedenheit und Klarheit einnehmen, so wäre sicher zu erwarten, daß dann die zwingende Logik der Sache selbst auch ihn wieder, so gut wie einst schon Fichte, über den unhaltbaren subjektiven Idealismus zu einem objektiven und absoluten Idealismus hinausführen würde, indem er die absolute Freiheit und Autonomie, da sie nun eben doch einmal in uns endlichen Vernunftwesen nicht existirt, in die unendliche Vernunft über und vor uns hinausverlegen und dann in dieser den realen Grund finden würde sowohl für unser sittliches als auch für alles natürliche Dasein, welche beiden übrigens durch Zurückführung auf einen gemeinsamen göttlichen Grund noch keineswegs für gleichartig oder gleichwerthig erklärt werden, wie Herrmann in sonderbarer Befangenheit stets uns vorwirft. In diesem soliden Theismus würden dann nicht bloß die berechtigten Momente des Kant-Fichte'schen ethischen Idealismus zur vollen Anerkennung kommen, sondern es würde auch jener schreiende Widerspruch aufgehoben werden, welchen die schwächliche, skeptisch-gläubige Halbheit der „neukantischen" Theologie uns zu ertragen zumuthet, daß wir die weltordnende Macht in einem Gott suchen sollen, in welchem doch die sittlichen Personen, also gerade die Hauptfaktoren unserer Welt, überhaupt gar nicht begründet wären, und der auch zum andern Faktor der Wirklichkeit, zur Natur, in gar keinem irgendwie denkbaren Zusammenhang stünde!

Statt aber so durch ernsthaftes Durchdenken der sachlichen Schwierigkeiten und Probleme das Unbefriedigende und Zweideutige seines jetzigen zwischen Fichte-Feuerbach'schem Anthropologismus und Kant'schem Deismus schillernden und schwebenden Standpunkts innerlich zu überwinden, scheint es Herrmann bis jetzt wenigstens (denn vielleicht hat er sein letztes Wort doch noch nicht gesprochen) vorzuziehen, sich unter die schützenden Fittige der positiven Autorität zu flüchten, was allerdings den unleugbaren Vortheil größerer persönlicher Sicherheit wie Bequemlichkeit darbietet. Seine Motivirung dieser μετάβασις εἰς ἄλλο γένος ist aber äußerst charakteristisch für die innere Haltlosigkeit des ganzen Standpunkts. „Gegen den Vorwurf, sagt er, daß die Religion als Correlat der persönlichen Selbstgewißheit die bloße Einbildung einer energischen Subjektivität sei, gibt es keine direkte Abwehr. Es bleibt dagegen nichts weiter übrig als die nackte Berufung darauf, daß die Welt des Glaubens die Welt der Lebendigen ist, und daß der Lebende Recht hat. Wenn der Gläubige jener Thatsache frei ins Auge schaut, so bekommt für ihn das Bestehen religiöser Gemeinschaft den unersetzbaren Werth einer Ergänzung seiner eigenen Gewißheit. Er muß dann mit brennendem Verlangen das Zeugniß ergreifen, welches die mächtigen Spuren der Religion in der Geschichte, vor Allem die religiöse Ueberlieferung, die ihn selbst genährt hat, dafür ablegen, daß nicht sein trotziges und verzagtes Herz die Verantwortung für die unerklärliche Kühnheit des Glaubens trägt, sondern daß er, wenn er glaubt, einer thatsächlichen Macht über viele Gemüther, die dadurch mit ihm verbunden werden, unterliegt." Also an die Stelle der unmittelbaren persönlichen Gewißheit, welche hier unter dem Zwiespalt von Erkenntniß und Herz zu Grunde geht, tritt die Berufung auf die „Vielen", welche derselben Macht des Glaubens unterliegen! Als ob in Sachen der Wahrheit die Masse entscheiden könnte! Als ob der Eine Luther in Worms mit seiner Berufung auf klare Gründe der Schrift und Vernunft nicht gegen alle die Millionen von Katholiken seiner und aller Zeit Recht hätte! Nein, diese Ersetzung der fehlenden inneren Wahrheitsgewißheit, des „Zeugnisses des heiligen Geistes in unserem Geiste", wie die Schrift es nennt, durch die Menge der äußeren Zeugnisse und durch die Mächte der Ueberlieferung und

Autorität — das ist fürwahr weder kantisch noch protestantisch, sondern nur positivistisch und katholisch!

Nachdem nun aber einmal die schwankende Haltlosigkeit des „neukantischen" Glaubens in der sicheren Burg des kirchlichen Positivismus geborgen ist, werden sofort mit jener Leichtigkeit, die eben nur die Erhabenheit dieses Glaubens über alles Welterkennen und also auch über alle Logik ermöglicht, die idealistischen Prämissen, auf deren Leiter man sich zu dieser Höhe erhoben hatte, als lästiger Ballast weggeworfen. Während vorher die idealistische Selbstgewißheit der sittlichen Persönlichkeit von so unbedingter Autonomie sein sollte, daß sie nicht einmal die Zurückführung auf Gott als schöpferischen und gesetzgebenden Grund vertrug, so werden wir jetzt durch Behauptungen überrascht, in welchen der extremste Autoritäts- und Geschichtsglaube, wie ihn selbst die kirchliche Dogmatik so nackt nie gelehrt hatte, zum religiösen und damit weiterhin auch zum sittlichen Lebensprinzip gemacht wird: „Die Quelle der religiösen Erkenntniß ist für uns weder unsere Sittlichkeit noch irgend welche Metaphysik, sondern die Offenbarung. So nennen wir ein Ereigniß, in welchem wir die Kundgebung des auf unsere Seligkeit gerichteten göttlichen Willens erkannt haben." Und zwar ist dieselbe, wie sehr geflissentlich versichert wird, stets nur ein äußeres Ereigniß, auch für die Offenbarungsträger selbst, welche die göttliche Kundgebung der Continuität ihres inneren Lebens als etwas durchaus Anderes gegenüberstellen sollen. — Es klingt fast trivial und doch ist es nothwendig, diesen massiven Positivismus wieder an die altbekannten Einwürfe zu erinnern: woher denn der Mensch, sowohl der erste Offenbarungsempfänger als die, welchen er sich mittheilt, das Kennzeichen und den Beglaubigungsgrund der göttlichen Kundmachung hernehmen sollten, wenn dieselbe nicht in ihrem eigenen Inneren einen Anknüpfungspunkt vorfände, wenn der neuen oder äußerlich vermittelten Offenbarung nicht eine schon vorher innerlich dagewesene Offenbarung entspräche, so daß jene an dieser sich beglaubigen kann? Auf diese innere Offenbarung haben sich ja doch von jeher alle geschichtlichen Offenbarungsmittler berufen; sie meinte Jesus mit dem „Licht, das in dir ist", das gesund sein müsse, um den ganzen Menschen licht zu machen; sie meinte Paulus mit dem den Heiden ins Herz geschriebenen Gottesgesetz, und Johannes mit dem Zug des

Vaters zum Sohne, durch welchen die, so aus der Wahrheit sind, zu Christus geführt werden; sie meinten die alten Väter mit der vorchristlichen Wirksamkeit des Logos in der ganzen Menschheit oder mit der anima naturaliter christiana; sie meinte die protestantische Dogmatik mit der revelatio naturalis, auf welche auch die relative Wahrheit der theologia naturalis sich stütze. Ich kenne nur eine einzige Lehrart, welche so entschieden, wie die „neukantische" Theologie, jede innerliche und allgemeine Offenbarung zu Gunsten einer ausschließlich äußerlichen und historischen leugnete, — das ist die socinianische Lehrart, mit welcher jene überhaupt in der beiderseits charakteristischen Verbindung eines dürren rationalistischen Moralismus mit starrem supranaturalistischem Positivismus eine auffallende Verwandtschaft zeigt.

Bei der Frage nun, in welcher Art wir uns die historischen Offenbarungsthatsachen zu denken haben, ist natürlich auch das Problem des Wunderglaubens nicht zu umgehen. Aber dieß ist ein wunder Punkt für eine Theologie, welche einerseits so eifrig auf ihren Ruf der positiven Gläubigkeit bedacht ist und andererseits doch zwischen dem Causalnexus des Naturlaufs und dem transscendenten, nur in ethischen Kategorieen zu denkenden Gott eine absolute Scheidewand errichtet. Daher bekommen wir denn auch hierüber von allen diesen Theologen stets nur Orakelsprüche von wahrhaft pythischer Dunkelheit und Zweideutigkeit zu hören. „Die erregte Diskussion für oder wider die Glaubwürdigkeit der Wunderberichte der Evangelien aus prinzipiellen Gründen ist für die jetzige Aufgabe der Theologie völlig gleichgültig. Sie ist aber ausgezeichnet geeignet, die Gemüther zu verwirren und den Sinn für die religiöse Wahrheit abzustumpfen. Man mag nämlich die Unmöglichkeit oder die Möglichkeit solcher Ereignisse beweisen, auf jeden Fall gibt dabei eine Gottesidee den Ausschlag, welche nicht die christliche ist . . Wir theilen nicht den den Apologeten und ihren Gegnern gemeinsamen Glauben, daß die Natur für unser Erkennen ein abgeschlossenes Ganze sei. Deßhalb ist für uns jedes Wunder Gottes ins Unermessliche natürlich vermittelt. Gott wirkt durch die Natur, die er als Mittel für seinen Endzweck geschaffen hat. Aber wir müssen es als ein abergläubisches Unterfangen ablehnen, wenn man aus irgend einer Vorstellung von dem Naturganzen, zu welcher die bisherigen

Resultate des Naturerkennens das Material geliefert haben, über Möglichkeit oder Unmöglichkeit irgendwelcher erzählten Ereignisse definitiv aburtheilen will.“ Diese Suspension des Urtheils, welche bei manchen Wundererzählungen immerhin am Platz sein mag, auf alle auszudehnen, ist jedenfalls mehr klug als vernünftig. Was insbesondere die Auferstehung betrifft, so wird einerseits von Herrmann behauptet, es sei ihm nicht verständlich, wie der Glaube an das Handeln Gottes im ganzen Dasein Christi von der Ueberzeugung, daß er faktisch auferstanden ist, lassen möge; übrigens dürfen aus einer solchen uns völlig undurchdringlichen Thatsache keine Schlüsse auf die wirkliche Gestalt der Welt gemacht werden, woraus sich eine phantastische Verrenkung der Welterkenntniß ergeben würde; jene Thatsache sei uns so unerklärlich, wie die Schöpfung der Welt, zu der sie für uns gehöre. Doch dürfe andererseits der Glaube daran auch nicht als Bedingung der Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde aufgestellt werden. Im Allgemeinen sollen wir nicht vergessen, daß wir hier auf einem Gebiet stehen, auf welchem nicht wir selbst uns die Wege vorzeichnen, sondern dem erziehenden Einfluß durch eine objektive geistige Macht unterliegen; diese Situation enthalte das Gebot Gottes, der Offenbarung, die uns frei macht, uns dankbar zu erfreuen und an ihrer geschichtlichen Quelle unsere Erkenntniß zu bereichern. Dabei „brauchen wir das Opfer des Intellekts, welches nur das eines metaphysischen Vorurtheils sein würde, nicht zu vollziehen, weil wir die Weisheit, auf welche verzichtet werden soll, gar nicht besitzen.“

Hiermit haben wir genug. Denn wissenschaftlich läßt sich offenbar mit einem Theologen, der selbst zugibt, daß er das Opfer des Intellekts nicht mehr erst zu vollziehen brauche, ein für allemal nicht weiter verhandeln. Im Uebrigen bin ich der Meinung, daß Ja und Nein keine gute Theologie sei, und daß auch für die Theologen das Wort geschrieben steht: „Den Aufrichtigen läßt's Gott gelingen!“

Ein interessantes Seitenstück zu Herrmann's „Religion“ ist Julius Kaftan's „Wesen der christlichen Religion“ (1881). Gemeinsam ist ihm mit jenem die „neukantische“ Basis der Religionstheorie: die strenge Scheidung zwischen Wissen und Glauben, die Beschränkung des ersteren auf die Thatsachen der Natur und Ge-

schichte, die Verwerfung seiner Einmischung in das Gebiet des Glaubens, welcher ausschließlich auf Werthurtheile begründet und dem Seligkeitsinteresse des Menschen dienstbar ist. Aber von dieser gemeinsamen Basis aus laufen nun die Bahnen Beider zunächst merklich auseinander, um sich zuletzt im positiven Dogma wieder zusammenzuschließen. Die Differenz läßt sich kurz so bezeichnen: während Herrmann über Kant hinaus geht in der Richtung Fichte's, d. h. des subjektiven Idealismus, geht Kaftan über Kant zurück in der Richtung Humes und Lockes, d. h. des skeptischen Empirismus (es versteht sich, daß die Skepsis bei unserem Theologen nicht gegen den Glauben, sondern zu dessen Gunsten gegen das Wissen sich wendet). Das Verhältniß Kaftan's zu Herrmann ist also genau dasselbe, wie auf der philosophischen Linie des „Neukantianismus" das von Laas zu Alb. Lange: wie des Letzteren ethischer Idealismus bei Laas (S. 505) zum Comte'schen Positivismus wird, so wird aus dem bei Herrmann noch als Basis dienenden Kant'schen Moralismus bei Kaftan ein antikantischer Empirismus und rein historischer Glaubenspositivismus; unverkennbar verräth sich in dieser genauen Parallele der beiden von einander ganz unabhängigen Zweige eine innere Gesetzmäßigkeit in der Entwicklung dieser ganzen Richtung, welche zugleich ihre Zersetzung ist.

Während Herrmann den Kant'schen Apriorismus auf Seiten der theoretischen wie der praktischen Vernunft festhält und die Denkgesetze wenigstens innerhalb des Erfahrungsgebiets gelten läßt, so verwirft Kaftan diesen Apriorismus durchweg als eine üble Nachwirkung der platonischen Spekulation, an welcher auch Kant noch gelitten habe. Auch die sogenannten „Denkgesetze", welche als Brücke von der Wissenschaft zur metaphysischen Spekulation gelten, können, wie Kaftan ganz im Sinne des Positivisten Stuart Mill meint, nie eine andere Bedeutung in Anspruch nehmen, als die, daß sie Regeln sind, welche wir, das menschliche Geschlecht, aus dem erfolgreichen Forschen und Denken abstrahirt haben. Das gelte selbst bei den allgemeinsten, „bei welchen die Einbildung eines apriorischen Prinzips am nächsten liegt." Der Erfolg sei die einzige Legitimation einer Methode. Daher erleiden auch die Denkgesetze je nach den Objekten des Erkennens eine Abwandlung. Für die Construktion der Glaubenswahrheit bilden sie zwar die formalen Mittel, dürfen aber nie eine

gesetzgebende Rolle in derselben spielen, sondern müssen dem obersten Prinzip, der maßgebenden Idee vom höchsten Gute untergeordnet bleiben. Das stehe nicht im Widerspruch mit dem, was sonst für die Erforschung der Wahrheit gelte, sondern im direkten Zusammenhang mit dem allgemeinen Sachverhalt. „Die Wahrheit, auf die es sich gründet, ist schließlich keine andere, als die, daß nicht Thatsachen, sondern Werthe das in Fragen der menschlichen Erkenntniß überall und in allen Beziehungen entscheidende sind.“ — Das geht noch über die positivistische Wissenschaftstheorie hinaus, denn in dieser gelten zwar die Denkgesetze ebenfalls als bloße aus der Induktion abstrahirte Regeln, aber die Thatsachen bleiben doch wenigstens als letzte Instanz der Wahrheit bestehen; Kaftan läßt auch sie nicht mehr gelten, sondern macht die „Werthe“, d. h. den zufälligen subjektiven Geschmack zum allein entscheidenden Tribunal in allen Fragen menschlicher Erkenntniß. Es ist schwer abzusehen, wie bei diesem absoluten skeptischen Subjektivismus überhaupt noch etwas wie Wissenschaft soll bestehen können? Wir sind damit vollständig auf den Standpunkt eines Protagoras zurückversetzt, für welchen Plato und Aristoteles, Leibniz und Kant nicht existiren.

Kaftan macht nun aber mit diesem Standpunkt auch auf praktischem Gebiet vollen Ernst. Und hier ist's, wo sein Weg von dem Herrmann's auf's entschiedenste abgeht. Hatte dieser die Kant'sche Autonomie der praktischen Vernunft zum äußersten Fichte'schen Idealismus gespannt und eben auf diese Absolutheit des über alle Erfahrung hinausliegenden Sittengesetzes und sittlichen Willens die Religion gebaut, so ist Kaftan vielmehr der Meinung, daß auch diese Kant'sche Apriorität des Sittengesetzes ein zu beseitigender Rest von platonischer Spekulation sei, und daß es überhaupt ein ebenso verderbliches wie antiquirtes Vorurtheil sei, als gäbe es in dieser Sphäre des persönlichen Lebens ein solches konstantes Wesen des menschlichen Geistes (wie eben die gesetzgebende praktische Vernunft), eine uns angeborene sittliche Anlage, auf welche unser sittliches Bewußtsein sich stützen könnte. Vielmehr sollte man einsehen, daß man mit allen solchen Vorstellungen über ein aprioriches Wesen des Menschengeistes und was alles in ihm stecke, sich nur einen Mythus schaffe und in Widersprüche sich verwickeln müsse, da, was von Natur uns angeboren, auch Natur von Art ist. Das sittliche Leben entwickle

sich, sagt Kaftan ganz mit Locke und modernen Positivisten, aus natürlichen Nöthigungen heraus in der Geschichte und die sittliche Anlage des Einzelnen sei eben nur die Befähigung, in eine solche geschichtlich gegebene Entwicklung einzugehen. Auch die Philosophie habe die sittlichen Ideen nirgends anders zu suchen als in der Geschichte, wo sie sich als die gemeinsamen Grundsätze der Werthbeurtheilung in geschichtlichen Gesellschaften ausbilden. — Ich bin nun zwar weit entfernt davon, diesem Betonen der Geschichte sein Recht abzusprechen; suche ich doch selber auch die Ideen am liebsten in ihrer geschichtlichen Entwicklung zu begreifen und heiße daher nicht umsonst meine eigene Religionsphilosophie: genetisch-spekulativ. Aber freilich meine ich, daß Entwicklung immer etwas voraussetze, was sich entwickelt, ein Wesen, worin Inhalt und Gesetz der Entwicklung zum voraus enthalten ist, und daß dieser apriorische Grund der Entwicklung von ihrem geschichtlichen Prozeß wohl zu unterscheiden sei; und ich meine, daß ein Verwechseln des bedingten geschichtlichen Werdens mit dem unbedingten Grund oder apriorischen Gesetz desselben gerade auf ethischem Gebiet von übler Consequenz sei. Denn wird alles Sittliche zu einem bloßen positiven Produkt der Geschichte gemacht und die der Vernunftanlage immanente ewige Norm („das in die Herzen geschriebene Gottesgesetz" nennt es die heil. Schrift) geleugnet, so ist ja wohl klar, daß es dann kein objektiv und allgemein gültiges Motiv und Kriterium der Anerkennung des Sittlichen mehr gibt, sondern diese, wie auch Kaftan selber zugibt, „in letzter Entscheidung vom subjektiven Faktor der persönlichen Werthbeurtheilung abhängt" — d. h. Geschmackssache eines Jeden ist. Mag man dann immerhin vor den bedenklichen ethischen Consequenzen dieses Subjektivismus seine Zuflucht zur Offenbarung nehmen, so kann man doch von diesem Standpunkt aus Keinem mit allgemein gültigen Gründen verwehren, seinem Geschmack nach ganz anderer, vielleicht unsittlicher Seite hin zu folgen.

Von diesem reinen Empirismus aus kommt nun Kaftan zu einer Religionstheorie, welche der Herrmann'schen gegenüber theils im Vortheil, theils doch auch im Nachtheil ist. Im Vortheil: denn während Herrmann die Religion in der Moralität nahezu aufgehen läßt, wenigstens sie nur als eine andere Art der Auffassung

desselben Inhalts darstellt, welcher seine Realität in dem sittlichen Verkehr der Menschen habe, so ist Kaftan von solcher Aufhebung der Religion allerdings weit entfernt. Von Anfang an betont er es vielmehr auf's nachdrücklichste und mit bestimmter Polemik gegen die Ritschl-Herrmann'sche Theologie, daß es in der Religion nicht auf ethische Ideale, sondern auf Güter abgesehen sei; daß eben darin ihr specifischer Unterschied von der Moral bestehe, daß das Verlangen nach Leben und Gütern Motiv des religiösen Thuns sei, während dem sittlichen Handeln das Gefühl von der verpflichtenden Kraft eines sittlichen Ideals zu Gründe liege; daß insbesondere der Kern der christlichen Religion das mit Christo in Gott verborgene Leben der Seele sei; ja er geht soweit, zu behaupten, daß die Religion erst in dem vollendet sei, für welchen die Welt mit ihren Gütern nicht mehr existire, dessen Seele ganz in Gott lebe, eine positive Rückbeziehung aber aus diesem Leben in Gott auf das Leben in der Welt liege an und für sich gerade nicht im Wesen der Religion, denn sie habe ihre Seele nicht an den sittlichen Gütern des irdischen Lebens, sondern an einem höchsten überweltlichen Gut; „die Gewißheit eines ewigen Lebens im überweltlichen, uns annoch jenseitigen Gottesreich ist der Nerv unserer christlichen Frömmigkeit." — So gewiß es nun anerkannt werden muß, daß diese Betonung der selbstständigen Bedeutung der Religion und dieser warme Herzton, den sie in Kaftan's Darstellung erhält, sehr wohlthuend absticht gegen die Eiskälte des Ritschl-Herrmann'schen Moralismus, so ist doch andererseits ebensowenig zu leugnen, daß hinwiederum dieser Vorzug bei Kaftan theuer erkauft ist durch den Verlust der von Herrmann energisch betonten und zur Basis der religiösen Gewißheit gemachten absoluten Würde des Sittlichen, an deren Stelle jener den Eudämonismus setzt. Kaftan findet nicht bloß, was auch Herrmann thut, den Ursprung der Religion ausschließlich in dem egoistisch-eudämonistischen Bestreben, das Leben und seine Güter gegen die Noth der Erde zu sichern, sondern er läßt auch in ihrem Verlauf die Religion nie über den egoistischen Eudämonismus hinauskommen (um was sich Herrmann mit Ernst bemüht hat). Wohl werden die erstrebten Güter immer feiner bis zur überweltlichen Seligkeit des jenseitigen Gottesreiches, aber immer, wie auch die Objekte der Werthschätzung wechseln, immer bleibt doch das einzige Motiv das individuelle Glückseligkeits-

streben, der Genußtrieb. Wird aber dieses Streben (gleichviel, ob es auf diesseitige oder jenseitige Güter, d. h. Genußobjekte gerichtet sei) zum „obersten beherrschenden Gesichtspunkt" des Lebens gemacht und das Sittliche zu ihm in das Verhältniß des Mittels zum Endzweck gesetzt, wie Kaftan ausdrücklich thut, so ist ein doppeltes die unvermeidliche Consequenz: Einmal die Entwürdigung des Sittlichen, das seine specifische Wahrheit, seine unbedingte Gültigkeit oder „Heiligkeit", offenbar verliert, indem es in die Kategorie der bedingten, relativen Mittel für individuelle Befriedigung herabgesetzt, also zum „rechtverstandenen Interesse" in der Weise von Bentham und Stuart Mill gemacht wird. Zum andern wird mit dieser Degradirung des sittlich Unbedingten vollends der letzte Rest aller unbedingten Wahrheit überhaupt, der letzte innerliche Stützpunkt also auch der religiösen Gewißheit völlig preisgegeben und der Glaube ausschließlich auf das subjektive Pathos des eudämonistischen Ich, oder — wie Hume sagte — auf die Passionen des Herzens gestützt. Es ist der Standpunkt oder vielmehr die Standpunktlosigkeit, die instabilis tellus, innabilis unda des Hume'schen Skepticismus, auf dem wir hiermit angelangt sind. Nun scheint ja freilich dieser Standpunkt, wie schon Hume von ihm rühmte, für den Theologen den besonderen Vortheil darzubieten, daß man da, wo es gar nichts Gewisses, weder für die theoretische noch auch für die praktische Vernunft mehr gibt, um so völliger auf den unbedingten Glauben an die äußere Offenbarung angewiesen ist, auf welche denn auch Kaftan als auf die alleinige Stütze aller religiösen Gewißheit uns verweist. Wenn nur nicht zwischen jeder positiven Offenbarung und der subjektiven Ueberzeugung immer wieder jener „garstige breite Graben" läge, den schon Lessing in der fatalen Frage gefunden hat: woran kann ich denn wissen, ob das, was als Offenbarung überliefert ist, wirklich eine solche gewesen? oder in welchem Sinn und Umfang das überlieferte für Offenbarung zu nehmen? welches der ursprüngliche und wesentliche Inhalt, der wahre echte Kern an der Sache sei, was als ihre bleibende Wahrheit und was nur als historische Einkleidungsform zu gelten habe? Daß diese Frage nichts weniger als leicht zu nehmen sei, daß sie recht eigentlich die Achillesferse jedes skeptischen Positivismus bilde, kann sich Jeder bei einiger Besinnung selber sagen.

Einen Beweis dafür liefert übrigens Kaftan's Buch selbst. Er bezeichnet mit außerordentlicher Zuversicht als das geoffenbarte Wesen der christlichen Religion, daß sie nicht bloß die sittliche Gesetzgebung vollendet, sondern auch ein entsprechendes überweltliches Gut verheißen habe: das überweltliche Gottesreich, als das jenseitige Ziel unseres Daseins, zu welchem sich die sittlichen Ideale und Güter des irdischen Lebens nur als Mittel und Bedingung verhalten; dadurch eben sei das Christenthum die vollendete Religion, wogegen es aufhören würde, dieß zu sein, wenn und wo der Schwerpunkt unseres Lebens in das Diesseits anstatt in das Jenseits verlegt werde, und wäre es auch in die sittlichen Ideale des irdischen Gemeinschaftslebens. — Nun ist zwar freilich zuzugeben, daß diese Ansicht vom Christenthum von Vielen zu allen Zeiten getheilt worden ist; nicht minder gewiß ist aber auch, daß Andere darüber anders gedacht haben; und es ist denn doch noch sehr die Frage, wer höher und wahrer vom Christenthum denkt, ob der, welcher sein Schwergewicht so ganz in die eschatologische Zukunftshoffnung legt, daß es sich vom essenisch-pharisäischen Judenthum wenig unterscheiden würde, oder der, welcher sein eigenthümliches und neues Prinzip gerade darin findet, daß es das Gottesreich aus dem Jenseits der jüdischen Hoffnung in das Diesseits der innergeistigen und innergeschichtlichen Wirklichkeit eingeführt und gelehrt hat: das Reich Gottes ist zu euch gekommen, ist inwendig in euch, ist Gerechtigkeit, Frieden und Freude im heiligen Geist, ist das ewige Leben, welches als Erkenntniß und Liebe Gottes in unser Herz, und als heiligende Macht in die Welt unserer Geschichte einzieht. Da diese verschiedenen Auffassungen vom Wesen des Christenthums in der Geschichte von Anfang an neben einander hergehen, so läßt sich die Frage nach ihrer religiösen Wahrheit nicht wohl auf bloß geschichtlichem Wege entscheiden. Die Berufung aber auf das subjektive Werthurtheil gibt ebenfalls keine Entscheidung, da Geschmacksurtheile indiskutabel und nur von subjektiver Gültigkeit sind. Soll sie also überhaupt zu entscheiden sein, so ist nicht abzusehen, wie dieß anders geschehen könnte als durch Rekurs auf solche Instanzen, welche weder geschichtlich problematisch noch auf subjektiven Geschmack begründet, sondern von allgemeiner objektiver Gültigkeit sind — womit wir eben doch auf irgend ein Apriorisches, eine innere Gottesoffenbarung als letzten Stützpunkt der Gewißheit

hinauskommen, gleichviel, ob man dieselbe theologisch als Zeugniß des heiligen Geistes oder philosophisch als ideales Ich, praktische Vernunft, reines Selbstbewußtsein oder sonstwie formuliren möge. — Uebrigens wird die Beurtheilung jeder Ansicht vom Christenthum um so sicherer und einfacher geschehen können, je konsequenter dieselbe durchgeführt ist. Bei Kaftan's Ansicht scheint mir die volle Consequenz insofern noch zu fehlen, als er neben dem jenseitigen höchsten Gut doch auch den diesseitigen sittlichen Zwecken, die mit jenem in keinem inneren Zusammenhang stehen, einen relativen Werth zugesteht. Die volle Energie der rein transscendenten und damit antirationalen Auffassung des Christenthums zeigt dagegen der Däne Sören Kierkegaard.

Sören Kierkegaard*) geht ganz wie die „Neukantianer" davon aus, daß die Wahrheit überhaupt nicht Sache des objektiven Denkens sei, welches zum Inhalt irgendeine Form des Seins habe und daher für das Existirende, welches kein Sein, sondern ein Werden ist, völlig unzulänglich sei. Insbesondere aber das Christenthum ist nicht eine Wahrheit, welche Gegenstand wissenschaftlichen Wissens werden könnte, heiße dasselbe philosophisches oder theologisches oder historisches Wissen. Es ist vielmehr ein Existenzverhältniß, das nur Gegenstand persönlichen Erlebens, leidenschaftlichen, unendlich interessirten Aneignens sein kann. Seine Wahrheit besteht ganz in der subjektiven Innigkeit und Leidenschaftlichkeit des persönlichen Aneignens und Sichversenkens in das absolute Existenzverhältniß, an welchem Seligkeit oder Unseligkeit hängt. Der Weg zum Christenthum führt also nicht durch's objektive Denken, welches als philosophisches Betrug ist, als historisches nur zu einer Annäherung an die Gewißheit, nicht zu dieser selber gelangt. Aber der Weg zum Christenthum führt nach Kierkegaard ebensowenig durch die objektive Kirche, welche als bestehende und mit der Welt verbündete Christenheit vielmehr Abfall

---

*) Von seinen Schriften ist in's Deutsche übersetzt „Die Einübung im Christenthum" von A. Bärthold (Halle 1878), aus welcher man ein ziemlich deutliches Bild von Kierkegaard's origineller Denkweise bekommt. Mir standen außerdem mehrere Abhandlungen der dänischen Gelehrten H. Bröchner und S. Heegard zu Gebote, welche Herr Dr. Alex. Thorsoe in Kopenhagen für mich zu übersetzen die Güte hatte.

vom wahren Christenthum, als Weg zu ihm ist. Dieser Weg ist ausschließlich das subjektive Denken der Selbstbesinnung über die eigene Existenz, die unendliche Bekümmerniß um sich selbst und seine Sünde und die unendliche Leidenschaft des Glaubens oder der aus höchstem subjektivem Interesse entsprungenen Versenkung in das persönliche Verhältniß zum Göttlichen. Dieser Weg hat aber mehrfache Stufen durch verschiedene Existenzweisen.

Die erste ist die der unmittelbaren oder ästhetischen Existenz, wo das Leben auf Genuß gerichtet ist und im leidenschaftlichen Erfassen des jeweiligen Augenblicks und seiner zufälligen Güter besteht, ohne Stetigkeit der Richtung und ohne Bewußtsein der ewigen Gültigkeit des Geistes. Der Ausgang dieses Stadiums ist die Verzweiflung, welche als endliche zwar zur Verhärtung, als absolute aber zur Ergebung und damit zur Heilung führt. Das Ich hat zu wählen zwischen seiner zufälligen Individualität und seiner ewigen geistigen Gültigkeit; indem es für letztere sich entscheidet, hat es sichselbst in seiner Freiheit oder Absolutheit gewonnen und ist damit auf den Standpunkt der ethischen Existenz übergetreten. Aber das Selbst, das seine Freiheit gewonnen, kann dieselbe nur behaupten, indem es sie stets realisirt: der ethische Mensch ist eo ipso der Handelnde. Und zwar kann die absolute Freiheit nur realisirt werden in ihrer Identität mit der absoluten Abhängigkeit d. h. in der Erfüllung der Pflicht, besonders der Berufsaufgabe, in welcher das allgemein menschliche zu individuellem Ausdruck kommt. Aber indem das Individuum unter der absoluten Forderung der Unendlichkeit erliegt und der höheren Hülfe bedürftig wird, erweist sich auch das Ethische als bloße Durchgangssphäre zur höheren oder religiösen Existenz. Die erste, noch nicht specifisch christliche Form derselben ist die der allgemeinen religiösen Innerlichkeit oder der absoluten Richtung auf den absoluten Zweck der ewigen Seligkeit. Da nun aber dieser absolute Zweck mit den relativen Zwecken der Endlichkeit sich nicht vermitteln läßt, so ist dem auf jenen Endzweck gerichteten Menschen die Aufgabe gestellt, seiner endlichen Existenz in den relativen Zwecken zu entsagen, in ihnen nicht mehr sein Leben zu haben, und eben in diesem Pathos der Entsagung die höchste, auch über das ethische Handeln noch hinausgehende That zu vollbringen. Die Grundbestimmtheit der religiösen Existenz ist das Leiden. Ohne Leiden sein heißt

ohne Religiosität sein. Die Bedeutung des Leidens aber ist Selbstvernichtung, die doch nicht muthloses Aufgeben seiner selbst ist, sondern die angestrengte Arbeit des steten Kampfs der Selbstüberwindung. Das Verhältniß des Menschen zum Ewigen stellt sich zunächst als ein Bewußtsein der Sünde und Schuld dar; daraus wird aber die specifisch christliche Religiosität durch den Glauben, der das Paradoxon: „Gott in der Zeit als Mensch geoffenbart" ergreift und seine Seligkeit erwartet von seinem Verhältniß zu dem zeitlich bestimmten Ewigen, zu dem individuelle Existenz gewordenen Göttlichen. Es ist dem christlichen Glauben, wie Kierkegaard eindringlich betont, geradezu wesentlich, daß er wider alle Gesetze und Formen des Gedankens streitet, indem er die Entstehung des Ewigen in einem Momente der Zeit, die Vereinigung Gottes mit einem einzelnen Menschen in dem historischen Gottmenschen ausspricht. Eben dieses Paradoxe aber, das dem Gedanken das schlechthin Undenkbare ist, ist dem Glauben nur um so mehr die höchste Gewißheit, welche er mit der unendlichen Spannkraft des leidenschaftlichen Seligkeitsinteresses jeden Augenblick neu ergreift, dem widerstrebenden Verstand gleichsam abringt und allem Objektiven zum Trotz in der Kraft innerlichster Subjektivität behauptet. Der Glaube streitet nach Kierkegaard nicht etwa bloß mit einzelnen Formen des Denkens, sondern mit dem Denken überhaupt und rundweg: er wirft prinzipiell allen rationalen Bewußtseinsinhalt über Bord, um mit dem Bewußtsein der Sünde sich in die Paradoxie der im Gottmenschen zeitlich erschienenen Gnade, dieses absoluten Wunders, zu versenken oder mit Christo „gleichzeitig zu werden".

Aber dieser im Glauben liegende Widerspruch mit dem natürlich Menschlichen beschränkt sich nicht bloß auf die intellektuelle Seite, sondern betrifft nicht minder auch die praktische. Wie das Wunder des Glaubens sich nie mit der Vernunft vermitteln läßt, so kann sein Leben nie etwas gemein haben mit dem Leben der Welt; wie das Seligkeitsinteresse den Bruch mit dem Denken fordert, so auch den Bruch mit den endlichen Interessen der Welt. Das absolute religiöse Verhältniß liegt nach Kierkegaard nicht in dem Sinn über die relativen ethischen Verhältnisse des Weltlebens hinaus, daß es sie in und unter sich begreifen und seine Kraft in ihnen entfalten, sie zu unendlicher göttlicher Würde und Bedeutung erheben würde,

sondern es verhält sich zu ihnen gleichgültig, ausschließend, verneinend; es erhebt für sich allein den Anspruch auf die ganze Kraft des Menschen, fordert von ihm, daß er sich jeden Augenblick unmittelbar „zum Absoluten absolut verhalte", mit seinem ganzen Interesse aufgehe in der krampfhaften Behauptung des subjektivsten Verhältnisses zu Gott, zu seinem ewigen Zweck, zur Seligkeit. Dann bleibt aber keine Kraft für die ethischen Verhältnisse übrig, sie müssen nothwendig neben dem unendlichen religiösen Verhältniß, weil sie außerhalb desselben fallen, als wesen- und werthlos verschwinden. Daher kann denn auch Kierkegaard das wahre Christenthum nur finden in der völligen Weltentsagung, in der Nachfolge Christi in Niedrigkeit und Leiden, besonders auch unter Haß und Verfolgung von Seiten der Welt. Daher seine leidenschaftliche Polemik gegen das kirchliche Christenthum, welches von Christo abgefallen sei, indem es sich mit der Welt friedlich ins Einvernehmen gesetzt und ihrem Leben gleichgestaltet habe. Das wahre Christenthum ist vielmehr gerade stetes polemisches Pathos, Kampf wider Vernunft, Natur und Welt, sein Gebot ist die Feindschaft der Welt, sein Weg zum Leben ist der Tod des Natürlich-Menschlichen. Und dieß negative Verhältniß ist ihm nicht etwa nur bei seinem ersten Auftreten eigen gewesen, sondern es macht sein bleibendes Wesen aus, darum kann es, solange es seinem Wesen treu bleibt, nur den äußersten Widerstand, Haß und Hohn der Welt hervorrufen und wo dieß nicht der Fall ist, wie beim kirchlichen Christenthum, da ist dieß nur ein Zeichen der Verfälschung und Verderbung des wahren Christenthums, das überhaupt nie Sache der Masse sein kann, sondern nur der Einzelnen, die der Welt entsagen, um Gott zu finden und die Seele zu erretten.

Es liegt Consequenz in dieser Theorie. Mit wahrhaft tertullianischer Entschlossenheit wird hier Ernst gemacht mit der Verachtung von Vernunft und Wissenschaft, von Natur und Kultur, von weltlicher Gesittung (einschließlich der Ehe) und weltförmiger Kirche. Und gewiß hat solche resolute Consequenz im Contrast zu den Halbheiten und Zweideutigkeiten unserer „neukantischen" Theologen etwas Erfrischendes und Imponirendes. Auch hat sie den Vortheil, nicht widerlegt werden zu können, weil alle Widerlegung nur durch vernünftige Gründe geschehen könnte, deren Gültigkeit eben hier apriori nicht anerkannt wird. So ist diese Position wirklich unangreifbar.

Daß indessen ihre Bäume nicht in den Himmel wachsen, dafür ist schon gesorgt durch die Einrichtung der menschlichen Natur, deren unausrottbare, auch durch das Christenthum nicht aufgehobene Vernunftanlage den Verzicht auf den Vernunftgebrauch im Denken und Handeln nicht wohl auf die Dauer epidemisch werden läßt.

---

3. Die Herbart'sche Religionsphilosophie.

Der realistisch-pluralistische Antipode der spekulativen Nachfolger Kant's, Johann Friedrich Herbart, hat zwar selber keine Religionsphilosophie geschrieben, sondern sich auf einzelne Andeutungen über religiöse Dinge beschränkt, welche mit seiner eigentlichen Philosophie in keinem engeren Zusammenhang stehen und daher mehr als persönliche Bekenntnisse des ohne Zweifel religiös gesinnten Philosophen zu betrachten sind, als daß sie für die Geschichte der Religionsphilosophie besondere Bedeutung beanspruchen könnten. Aber da auf der Grundlage der Herbart'schen Philosophie von Einzelnen seiner Schüler die Religionsphilosophie in verschiedener, weit von einander abweichender Weise bearbeitet worden ist, und da die Mehrzahl dieser Männer gegen alle Nichtherbartianer, besonders aber gegen jede spekulative Religionsphilosophie und Theologie eine außerordentlich animose Polemik zu treiben liebt, so wird es an der Zeit sein, — nicht zwar auf ihre Angriffe zu antworten, welche auf zu naiven Mißverständnissen beruhen und in ihrem Ton von der Sprache der gebildeten wissenschaftlichen Welt sich zu weit entfernen, als daß eine Diskussion mit ihnen möglich wäre*), — wohl aber ihre eigenen Leistungen einer kritischen Beleuchtung zu unterziehen.

---

*) Der anständigste und wissenschaftlich bedeutendste unter den Herbart'schen Religionsphilosophen ist Drobisch; heftiger schon und einseitiger wird die Kampfweise von Thilo; bei Flügel aber und Schöl wird der Herbart'sche Eifer zu einem blinden Fanatismus, dessen massive Grobheit nur durch die naive Beschränktheit des Gesichtskreises, welchem jedes Verständniß anderer Denkweisen absolut verschlossen ist, noch übertroffen wird. — Eine klare Zusammenstellung von Herbart's religiösen Ansichten gibt Alexis Schwarze in der Dissertation: „Die Stellung der Religionsphilosophie in Herbart's System", Halle 1880.

Herbart hat von der Religion stets mit großer Ehrfurcht gesprochen; er sieht in ihr das höchst werthvolle, ja unentbehrliche Heilmittel für das menschliche Gemüth, welches unter den Uebeln des Lebens Stärkung, Trost, Erhebung von ihr empfängt. Auch als Stütze der Moral, als Hülfsmittel der sittlichen Erziehung ist ihm die Religion von hoher Bedeutung und er erkennt daher auch der Kirche eine wichtige Aufgabe für Erhaltung und Befestigung der gesellschaftlichen Ordnung zu. Ruht sonach die Geltung der Religion in erster Linie auf ihrem praktischen Werth, so kommt ihr nach Herbart daneben doch auch eine gewisse theoretische Begründung zu, nehmlich mittelst der ästhetisch-teleologischen Naturansicht. Wie von Anfang die Menschheit nicht bloß durch das Bedürfniß nach höherer Hülfe, sondern auch durch die staunende Verwunderung über die Welt zur Religion geführt worden ist, so ist auch für uns neben dem praktischen Bedürfniß die Betrachtung der Zweckmäßigkeit der Natur das Motiv des Gottesglaubens. Diese Zweckmäßigkeit wird, wie Herbart ausdrücklich dem subjektiven Idealismus gegenüber betont, nicht erst von uns in die Welt hineingesehen, sondern sie tritt uns als ein objektiv gültiges Verhältniß der Dinge entgegen und so führt sie uns unwillkürlich zu dem Gedanken, daß diese zweckvolle Anordnung das Werk einer höchsten Intelligenz sein müsse. Gleichwohl ist diese Zweckmäßigkeit nur Sache unserer ästhetischen Naturbetrachtung, mit dem eigentlich theoretischen oder metaphysischen Denken und Erklären der Welt hat sie nichts zu schaffen. Daher kann die auf der ästhetisch-teleologischen Naturbetrachtung ruhende religiöse Weltansicht wohl eine Ergänzung der Metaphysik heißen, aber in einem wesentlichen Zusammenhang steht sie mit dieser nicht. Ja Herbart macht sogar das bezeichnende Geständniß, daß seine Metaphysik sich ihm unwillkürlich entfremde, sobald er den Versuch mache, sie zur theoretischen Bestimmung des höchsten Gegenstands zu mißbrauchen. Dieß ist begreiflich genug. Denn in der That ist Herbart's Metaphysik von der Art, daß sie den Gottesbegriff nicht nur nicht fordert, sondern für denselben gar keinen Raum hat.

Herbart's Metaphysik ist pluralistischer Realismus. Er geht mit Kant davon aus, daß uns zunächst nur Erscheinungen, nicht das Seiende selbst in der Erfahrung gegeben seien. Aber statt nun mit Fichte das Kant'sche Ding an sich fallen zu lassen und die Erschei-

nungen idealistisch aus dem Ich zu erklären, hält Herbart sich umgekehrt gerade an jenen realistischen Hintergrund der Kant'schen Kritik und setzt der Philosophie die Aufgabe, aus den Erscheinungen mittelst kritischer Reflexion das ihnen zu Grunde liegende Sein zu bestimmen. Ueber die Erscheinungen hinauszugehen, nöthigen uns die in ihnen enthaltenen Widersprüche, vor allem der Widerspruch des einen Dings mit mehreren Eigenschaften und der Veränderung oder des Zusammenseins von A und non A im selben Ding. Diese Widersprüche machen es uns nach Herbart unmöglich, in der Erscheinung selbst das wahre Sein zu sehen; aber diese ist darum doch nicht bloßer Schein, sondern sie deutet auf ein Sein hin, und die Frage kann also nur die sein, wie wir dieses Sein zu denken haben, um die Widersprüche der Erscheinung aufzulösen. Die Antwort Herbart's ist kurz gefaßt folgende: Das Seiende muß aus einer Vielheit von realen Wesen bestehen, deren jedes absolute Position, daher an sich selbst ganz einfach und unveränderlich ist, aus deren Zusammensein aber sich für unsere „zufällige Ansicht" die mannigfachen Beziehungen ergeben, welche uns als verschiedene Eigenschaften und Veränderungen der Dinge erscheinen. Indem nehmlich zwei oder mehrere Realen von verschiedener Qualität zusammen sind, erhält jedes sich gegen die von den andern ihm drohenden Störungen in seinem einfachen und unveränderlichen Wesen, und diese je nach der Verschiedenheit des Gegensatzes unterschiedlich bestimmten Selbsterhaltungen ergeben die Erscheinung verschiedener und sich ändernder Eigenschaften der Dinge. Aber diese Störungen und Selbsterhaltungen, welche dem erfahrungsmäßigen „Geschehen" zu Grunde liegen sollen, sind doch selber kein wirkliches, in den Realen selbst vorgehendes Geschehen; denn diese können ja bei ihrer vorausgesetzten absoluten Unveränderlichkeit keine Störungen, überhaupt keine Einwirkungen von außen erfahren, also sich auch nicht durch solche zu wirklichen Selbsterhaltungsakten anregen lassen; sondern, was uns so erscheint, sind eigentlich nur die für unsere zufällige Ansicht vorhandenen, den Realen selber aber unwesentlichen Beziehungen derselben auf einander; auch ihr „Kommen und Gehen", worauf Herbart die Erscheinung der Veränderung zurückführt, ist, da das Raumverhältniß bloßer Schein sein soll, eigentlich keine Bewegung der Realen selber, sondern die bloße wechselnde Form ihrer Verbindung und

Beziehung in unserer subjektiven Auffassung. Freilich ist damit, daß die Veränderung hiernach vom Objekt ins Subjekt verlegt ist, die Erklärung derselben nur zurückgeschoben, nicht erleichtert; im Gegentheil zeigt sich die Schwierigkeit unter den Herbart'schen Voraussetzungen hier erst ganz unlöslich. Denn auch das vorstellende Subjekt oder die Seele ist an sich, wie alle Realen, ein schlechthin einfaches unveränderliches Wesen, ohne alle innere Mannigfaltigkeit. Nur aus ihrem Zusammensein mit den andern Realen, welche ihren Leib und weiterhin die Außendinge bilden, ergeben sich die gegenseitigen Störungen und Selbsterhaltungen, welche den Inhalt des Seelenlebens bilden. Die Selbsterhaltungen der Seele sind Vorstellungen, in deren gegenseitigen Hemmungen und Verbindungen der Mechanismus der psychischen Vorgänge besteht, die sich mathematisch beschreiben lassen. Auch die Vorstellung des Ich oder Selbstbewußtseins als eines von seinem mannigfachen Inhalt wissenden und in dessen Wechsel mit sich identisch bleibenden Wesens ist nach Herbart nur ein Schein, der uns daraus entsteht, daß alle unsere Vorstellungsreihen immer in einem Punkt sich schneiden und wir diesen, übrigens stets fortrückenden, Punkt von den einzelnen in ihm zusammentreffenden Reihen unterscheiden. Dabei drängt sich freilich unvermeidlich die Frage auf, wie denn auch nur die Vorstellung einer Verbindung von Mannigfachem und einer Veränderung des Vorstellungsinhalts in der Seele möglich sein soll, wenn sie ein schlechthin einfaches und unveränderliches Wesen ist? Gesetzt, das Ich wäre bloßer Schein, so muß dieser Schein doch für ein Subjekt vorhanden sein, dem er erscheint; dieses Subjekt aber, für welches der Wechsel der Vorstellungen erscheint, muß eben damit selber wechselnde Vorstellungen haben, also am Wechsel wirklich Theil nehmen, kann also nicht die unveränderliche einfache Seelensubstanz nach Herbart sein. Die Herbart'sche Psychologie und Metaphysik scheitert an dem offenbaren Unvermögen, die Erscheinung, zu deren Erklärung sie eben erfunden ist, wirklich begreiflich zu machen. Während sie willkürlich vorausgesetzte Widersprüche lösen will, bleibt sie selber in dem kardinalen Widerspruch eines Bewußtseins, für welches kein Subjekt vorhanden ist, stecken.

Daß nun eine solche Psychologie, wornach die Seele an sich ein völlig inhalts- und lebloses einfaches Wesen ist, dem aller bestimmte

Inhalt und alle Lebensäußerungen nur durch zufällige äußere Beziehungen zukommen, dessen Funktionen endlich einen streng mathematisch berechenbaren Mechanismus bilden sollen, daß eine solche Theorie die Grundlage einer ganz mechanisch-materialistischen Auffassung des Geisteslebens bildet, ist von selbst einleuchtend. Ebenso klar ist aber auch, daß eine Metaphysik, welche bei einer unbestimmten Mannigfaltigkeit absolut selbständiger Realen stehen bleibt und aus den zufälligen Ansichten von ihrem Zusammensein, Kommen und Gehen das Ganze der Erscheinungen erklärt, keinen Raum hat für einen Gott als Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt. Wenn selbst ein so wohlwollender Beurtheiler Herbart's, wie Alexis Schwarze, am Schluß seiner Darstellung der Herbart'schen Religionstheorie als erste These den Satz aufstellt: „Herbart's Metaphysik führt, sowie jedes atomistische System, konsequenter Weise zur Leugnung des Gottesbegriffs", so sollten doch die Herbartianer anfangen einzusehen, daß diese Ueberzeugung, die sich jedem halbwegs Unbefangenen*) bei Herbart's Metaphysik aufdrängt, nicht ein willkürliches Vorurtheil und böswillige Verleumdung, sondern in der Sache selbst begründet ist. Und an dieser Thatsache, daß zwischen dem atheistischen System und dem persönlichen Gottesglauben Herbart's ein klaffender Widerspruch besteht, können auch die Versuche seiner Schüler, den Zwiespalt zu überbrücken, nichts wesentliches ändern, solange sie an den Prinzipien unverändert festhalten. Sehen wir uns diese Versuche näher an!

An Drobisch's Religionsphilosophie ist vor Allem anzuerkennen, daß er die Schwierigkeit nicht etwa dadurch umgehen will, daß er in der Weise der „Neukantianer" den Gottesglauben ausschließlich auf Werthurtheile begründen würde, sondern er hat die verschiedenen Seiten der Aufgabe klar ins Auge gefaßt: „Alle Gefühlsreligion", sagt er treffend, „kommt über die bloße Subjek-

*) Man vgl. auch Erdmann, Grundriß d. Gesch. d. Ph. 2, 524: „Herbart's System ist ein neuer Beweis dafür, daß in individualistischen Systemen für das, was der religiöse Mensch, weil er in ihm auch den Grund alles Realen sieht, Gott nennt, kein Platz ist." Zeller, Gesch. d. d. Ph. S. 865: „Der Gottesbegriff würde Herbart's Metaphysik ganz besondere Schwierigkeiten dargeboten haben." Ueberweg, Gesch. d. Ph. 3, 268: „Mit Herbart's Metaphysik steht sein Gottesglaube mehrfach im Widerstreit", was durch ähnliche Erwägungen, wie sie im Folgenden entwickelt sind, begründet wird.

tivität nicht hinaus und geräth dadurch, ohne daß sie es ahnt, in die allergrößte Gefahr, das Kleinod, nach dem sie trachtet, ganz und gar zu verlieren. Wer nur an einen Gott glaubt, weil er einen wünscht, weil ihm diese Annahme wohlthut, der bildet sich nur einen Gott ein, der hat ihn, wie einen Fetisch, selbst und nur für sich selbst gemacht, einen Gott erkannt hat er nicht, dazu würde es objektiver Gründe bedürfen" . . „In der Religionsphilosophie muß die Nachweisung der objektiven Gültigkeit des Gottesgedankens verlangt werden." Drobisch thut dieß durch wissenschaftliche Prüfung der Gottesbeweise. Dem ontologischen Beweis stellt er Kant's Gründe entgegen. Den Irrthum des kosmologischen sieht er in der Voraussetzung, daß das absolut Nothwendige nur Eins sein könne; verstehe man unter dem absolut Nothwendigen das schlechthin Seiende, so müsse dasselbe, nach dem Grundsatz: „wie viel Schein, so viel Hindeutung auf's Sein", nicht als Ein Seiendes, sondern als unbestimmt Vieles gedacht werden, womit übrigens nicht etwa Polytheismus deducirt sei, da ja der Begriff des absolut Nothwendigen nicht identisch sei mit dem des höchsten, vollkommenen Wesens oder Gottes. Da nun ferner außer dem Sein der Elemente auch eine ursprüngliche, durch keine besonderen Kräfte bedingte Bewegung derselben nach jeder Richtung und Geschwindigkeit angenommen werden muß, so ist als eine Folge derselben irgend einmal der Anfang eines zeitlichen Weltlaufs gegeben. „Früher oder später, d. h. in längerer oder kürzerer Zeitdistanz von unserer Gegenwart mußte irgend eine Welt von mechanischer Gesetzmäßigkeit von selbst entstehen. Also könnte wenigstens unsere Welt einem solchen formalen Urgrund ihr Dasein verdanken. Wäre dieß das ganze Resultat unserer Metaphysik, so würde man diese nicht mit Unrecht atheistisch nennen können." Aber zum kosmologischen, von der Beschaffenheit des Daseins abstrahirenden Beweise komme nun der teleologische hinzu, welcher von der Schönheit und Zweckmäßigkeit der Welt zwar nicht mit zwingender Nothwendigkeit, aber doch mit hoher Wahrscheinlichkeit auf eine absichtliche Anordnung des Ganzen durch einen intelligenten Urheber schließe. Drobisch unterscheidet dabei sehr richtig zwischen der bloß subjektiven, für uns vorhandenen Zweckmäßigkeit, welche auf der „kecken und egoistischen Voraussetzung" beruhe, daß die ganze Natur nur um des Menschen willen vorhanden und

dessen Thun und Treiben von absolutem Werth, Zweck an sich sei; — eine Zweckmäßigkeit, welche eben nur wir von unserem einseitigen Standpunkt aus unbefugter Weise in die Natur hineinlegen und aus welcher also keine objektiv gültigen Schlüsse zu ziehen seien; und der objektiven Zweckmäßigkeit, welche wirklich in den Thatsachen des organischen Lebens sowie schon in der Anordnung und den Massenverhältnissen unseres Planetensystems liege, nicht etwa nur von uns hineingedacht sei. Allerdings lasse sich von hier aus nicht auf einen Weltschöpfer, sondern nur auf einen Baumeister derselben schließen, und sogar die Einheit und Vollkommenheit desselben könnte angesichts der Zweckwidrigkeiten in der wirklichen Welt nicht über allen Zweifel erhaben scheinen. Immerhin aber ergebe sich hieraus so viel, daß das Dasein des Gegenstandes des Glaubens nicht bloß ein Wünschenswerthes, sondern ein höchst Wahrscheinliches sei. Was hierbei an subjektiver Gewißheit und an inhaltlicher Bestimmtheit noch ungenügend bleibe, ergänzen endlich die ethisch-praktischen Glaubensgründe. Sie bestehen nach Drobisch's Fassung darin, daß es Bedingung zwar nicht der Geltung der Pflicht, wohl aber der Möglichkeit ihrer Erfüllung sei, zu glauben, daß die Welt von einer sittlichen Ursache auf den Zweck des Guten hin eingerichtet sei, weil nur unter dieser Bedingung die unentbehrliche Voraussetzung der Erreichbarkeit der sittlichen Zwecke auch sicher begründet sei. Dieser Beweis unterscheidet sich vom Kant'schen insofern, als er nicht die Herstellung eines von unserer Thätigkeit unabhängigen höchsten Gutes durch Gott postulirt, sondern die Verwirklichung des höchsten Gutes, nehmlich des moralischen Weltzwecks oder des Reiches Gottes durch uns selbst als Aufgabe betrachtet, deren Ausführbarkeit durch die in Gott begründete Welteinrichtung garantirt sei. — Die hierdurch gewonnene ethische Idee Gottes bestimmt dann Drobisch näher nach den fünf Herbart'schen Grundbegriffen des Sittlichen: Heiligkeit, Vollkommenheit, Güte, richtende Gerechtigkeit und vergeltende (ausgleichende) Gerechtigkeit.

So viel Ansprechendes nun auch in diesen Ausführungen Drobisch's sich findet, so sind doch mit allem dem die Hauptschwierigkeiten noch keineswegs gelöst. Wie sollen wir die ursprüngliche Selbständigkeit der ungewordenen, ganz auf eigenen Füßen stehenden Weltelemente oder Realen mit ihrer Abhängigkeit von der ordnenden

und regierenden Thätigkeit Gottes reimen? Wie sollen die schlechthin einfachen Realen, die keiner Veränderung, also auch keiner äußeren Einwirkung fähig sind, von Gott zur zweckmäßigen Ordnung bestimmt werden? Sofern ihnen ursprüngliche Bewegung zukommen soll, kann diese nicht von Gott aufgehoben und abgeändert werden, weil dieß eine Wirkung auf die Realen und also eine Aenderung in ihnen wäre; sofern aber diese ursprüngliche Bewegung doch eigentlich keine wirkliche Bewegung der Realen selbst, sondern nur die zufällige Ansicht von ihren gegenseitigen Störungen und Selbsterhaltungen sein soll, so würde dann die zweckvolle Gruppirung derselben allerdings keine Aenderung an ihnen, sondern an der Ansicht ihres Betrachters sein, und da dieser ursprüngliche Betrachter eben nur Gott selber wäre, so kämen wir also auf eine von Gott selbst in Gott bewirkte Aenderung seiner Ansicht der Realen hinaus — ein Gedanke, der aber schon an Herbart's entschiedener Verwerfung aller Selbstbestimmung oder des causa-sui-Seins scheitert. Und dabei stoßen wir auf eine weitere Schwierigkeit: wie sollen wir denn eine außerweltliche selbständige Intelligenz Gottes mit den Grundbestimmungen der Herbart'schen Psychologie reimen, nach welchen die Intelligenz erst aus der ursprünglich inhaltslosen Seele durch ihre Selbsterhaltung gegenüber andern Realen zu Stande kommt? Es ist ja ein Cardinalsatz Herbart's, daß die Seele als einfaches Wesen nicht an sich vorstellende Kraft sei, nicht die spontane Kraft der Produktion von Vorstellungen aus sich heraus besitze, sondern diese ihr nur zukommen durch ihre äußeren Beziehungen zu anderen Realen, und zwar näher zu solchen, welche mit ihr bereits in demjenigen zweckmäßigen Gruppirungsverhältniß stehen, welches wir Organismus nennen. Da nun von Gott als einfachem Seelenwesen dasselbe gelten muß, so kann auch er seine Vorstellungen nur durch zweckmäßige Beziehungen zu andern Realen erhalten haben, dann kann aber diese Zweckmäßigkeit (die Weltorganisation) nicht erst von ihm bewirkt sein, weil er ja, um sie zu bewirken, schon vor ihr in sich selbst die Zweckvorstellungen hätte haben und also diese spontan aus sich erzeugen müssen, was nach Herbart ein völliger Ungedanke wäre. Ist aber die Zweckmäßigkeit nicht von Gott geordnet, so ist damit der ganze physiko- und ethikoteleologische Beweis, auf welchem die objektive Gültigkeit der Gottesidee ruhen sollte, wieder hinfällig ge-

worden. Eine Lösung dieser Schwierigkeiten und Entkräftung dieser gegen die Fundamente seiner Religionsphilosophie gerichteten Einwände habe ich weder bei Herbart noch bei irgend Einem seiner Schüler gefunden.

Die Schwierigkeit, die in der absoluten Selbständigkeit der ungewordenen Realen liegt, wird von Drobisch und Flügel nur umgangen, wenn sie bemerken, es sei für das religiöse Bewußtsein die Annahme, daß die Welt von Gott aus nichts geschaffen sei, nicht nothwendig; es genüge an der Gewißheit, daß die für uns allein wirkliche Welteinrichtung durch Gott gemacht worden sei, wenn dabei Gott auch das „einfache Etwas" der Realen zu seinem gegebenen Stoff gehabt habe; das Wie? der Schöpfung aber bleibe ja doch ein unerforschliches Geheimniß, über welches nur phantastische Spekulation träumen könne. Hierauf ist zu erwidern, daß es allerdings für das religiöse Bewußtsein ganz gleichgültig sein kann, ob man sich die Welt geschaffen oder ungeschaffen, zeitlich anfangend oder anfangslos, aus nichts oder aus etwas geworden denken mag, vorausgesetzt nur, daß in jedem Fall die volle Abhängigkeit ihres Bestandes von Gott gewahrt bleibe; eine metaphysische Theorie hingegen, welche sich den Weltgrund so denkt, daß diese Abhängigkeit der wirklichen Welt von Gott aufgehoben oder in Frage gestellt wird, kann dem religiösen Bewußtsein nicht mehr gleichgültig sein, da sie seine fundamentalen Interessen verletzen würde. Und eben hierin besteht das Bedenken gegen die Herbart'sche Theorie — ein Bedenken, das auch nicht zu beschwichtigen ist durch die Berufung auf die unsere Erkenntniß übersteigende Schwierigkeit der Sache und durch höhnische Invektiven gegen spekulative Schöpfungs-Theorieen; denn mag an diesen Theorieen (die auch mir meistens nicht konveniren) noch so viel Fehlerhaftes sein, so ist ja doch damit der Fehler der Herbart'schen Theorie noch keineswegs besser gemacht oder entschuldigt. Auf die Unerforschlichkeit der ganzen Frage aber sich zurückzuziehen, hat man nur so lange ein Recht, als man sich aller positiven Behauptungen darüber enthält; wer aber einmal eine so bestimmte Theorie über den Weltgrund aufstellt, wie in der Herbart'schen Metaphysik einerseits und Religionsphilosophie andererseits geschieht, der kann sich unmöglich der Verpflichtung entziehen, über den Widerspruch zwischen beiden Seiten seiner Position ordentlich

und ehrlich Rechenschaft zu geben, ob und wie er denselben zu lösen vermöge. Will er oder kann er aber dieß nicht thun, so dürfte sich dann jedenfalls eine bescheidenere und maßvollere Weise der Beurtheilung anderer Theorieen und Standpunkte empfehlen, als sie Flügel in seiner durchgängig aufs gröbste karikirenden Schmähschrift gegen die spekulative Theologie (1881) anzuwenden sich erlaubt hat (um von dem jugendlichen Uebermuth des neuesten Herbart-Fanatikers Schöl ganz zu schweigen).

Auch über die zweite Cardinalschwierigkeit, das Verhältniß des Gottesbegriffs zu den Grundgedanken der Herbart'schen Psychologie, bekommt man nirgends eine befriedigende Auskunft. Drobisch bemerkt, daß man sich Gott als die „Weltseele" nach Analogie unserer Seele zu denken habe, d. h. als einfaches, in seiner Qualität unveränderliches und ewiges Wesen, welches aber keineswegs die ganze Welt durchdringe, sondern ebenso, wie auch unsere Seele an einer bestimmten Stelle in unserem Hirn, also nahe der Grenze des Leibes wohne, seinen Sitz nur an der äußersten Grenze der Welt (im Himmel) habe und mit der Welt immer nur durch gewisse Vermittlungen verbunden sei, denke man sich nun diese nach Analogie der Nervenstränge oder als Engel ꝛc. Dieser Weltseele möge vielleicht eine Qualität zuzuschreiben sein, die der Gattung und der Art nach nur einmal vorhanden wäre; auch möge man sie „in nächster Verbindung mit einem System von Wesen denken, deren Qualitäten zu derjenigen der Weltseele in solchen Verhältnissen sich befinden, daß diese dadurch, mit der größten Unabhängigkeit von der Welt, doch ihre wissende und absichtlich wirkende Verbindung mit derselben behauptet." Hier ist zwar leise und vorsichtig, doch unverkennbar der Gedanke angedeutet, daß Gott seine bewußte und absichtliche Verbindung mit der Welt nicht seinem eigenen absoluten Wesen, sondern den zweckmäßigen Verhältnissen seines einfachen Wesens zu gewissen anderen Realen verdankt, daß also sein Gottsein von diesen, von ihm unabhängigen Realen abhängig ist. Endlich ist Drobisch ehrlich genug zuzugestehen, daß auch schon das Geistsein, die Persönlichkeit Gottes selber mit den psychologischen Prämissen im Widerspruch stehe: „Müssen wir uns die Vorstellungen der Weltseele nicht als ihre Selbsterhaltungen denken, wie unsere eigenen Vorstellungen? Wie aber mag sie dann zu ihnen gelangt sein? Der Geist ist die

innere Bildung der Seele; woher nun die der Weltseele? — Auf solche Fragen kann nie eine Antwort erfolgen, wir befinden uns hier einem Mysterium gegenüber, das ewig ein undurchsichtiger, dichter Schleier unsern Blicken entziehen wird u. s. w.*). — Nun, etwas Geheimnißvolles, Unerforschliches am Wesen Gottes wird ja freilich Jeder zugeben; allein ein Gottesbegriff, der durchaus unbegreiflich, durchaus im vollen Widerspruch mit den sonstigen Grundanschauungen des Systems ist, welchen theoretischen Werth hat der eigentlich noch? Wäre es da nicht doch am Ende gerathener, auf den Versuch des Begriffs ganz zu verzichten und den Gottesglauben einfach dem persönlichen Bedürfniß und Geschmack anheimzustellen? Jedenfalls aber, meine ich, hat der, dessen Gottesbegriff von so prekärer Solidität ist, kein Recht, sich in dem entsprechenden Ton von Flügel zum Censor über alle anderen weit solideren Anschauungen aufzuwerfen.

Flügel**) hat bei Besprechung des ursprünglichen Verhältnisses Gottes zu den Realen uns die Wahl gelassen zwischen zwei Annahmen, deren eine über den Boden der Herbart'schen Philosophie hinausführen müßte, sobald man mit ihr Ernst macht, und deren andere Gott zu einem bedingten und relativen Wesen macht, das von allen andern nur graduell verschieden wäre. Nach der einen Annahme wären alle Realen ursprünglich in einander und in Gott und wären dann in der Schöpfung aus Gott herausgetreten, so daß sie von da an nur noch in mittelbarer, nicht mehr in unmittelbarer Verbindung mit Gott sind. Dieser Fall eines ursprünglichen Ineinanderseins der Realen sei zwar an sich unwahrscheinlich, mache aber den erforderlichen Causalnexus zwischen Gott und den Realen am leichtesten denkbar; auch würde damit eine ursprüngliche Fülle von inneren Zuständen in Gott gesetzt, in welchen zugleich die objektive Grundlage des göttlichen Selbstbewußtseins gegeben wäre. Dieß ist nun in der That ein höchst merkwürdiges Zugeständniß, mit welchem unsere obige Kritik der Herbart'schen Religionsphilosophie vom Herbartianer selber rundweg bestätigt wird. Bedarf es zur Erklärung des Causalnexus zwischen Gott und den Realen und zur

*) Drobisch, Religionsphil. S. 227. 221.

**) „Die spekulative Theologie der Gegenwart" S. 349 ff.

Begründung des ursprünglichen göttlichen Selbstbewußtseins der Annahme, daß die Realen ursprünglich nicht außer Gott, sondern in Gott waren, der Annahme also, daß die göttliche Einheit das Ursprüngliche ist, und aus ihr die Vielheit geworden: nun, so ist ja damit eben das zugegeben, was wir Nichtherbartianer immer behaupten, daß die Herbartische pluralistische Metaphysik sowohl den Causalnexus zwischen Gott und den Realen als auch das göttliche Selbstbewußtsein oder Geistsein unerklärlich macht, daß also diese pluralistische Metaphysik zu Gunsten irgend welcher monistischen wird aufzugeben sein, wenn die Wahrheit des Gottesglaubens zu widerspruchslosem Bestand kommen soll. Wenn hingegen an der ursprünglichen Selbständigkeit der Realen festgehalten wird, so bleibt es dann dabei, wie Flügel im zweiten Fall der obigen Alternative annimmt, daß die inneren Zustände Gottes, welche seine Intelligenz, sein geistiges, selbstbewußtes Wesen ausmachen, bedingt sind durch „das ursprüngliche Zusammen Gottes mit allen oder einem Theil der realen Wesen", d. h. daß Gottes Persönlichkeit abhängig ist von der Welt, also endlich, nicht göttlich von Art, nur graduell von der jedes Menschen verschieden. Also: entweder Aufgabe der Herbart'schen Metaphysik oder Aufgabe eines wahren Gottes, tertium non datur — dieß das klare und bündige Resultat des vom Herbartianer selber gestellten Dilemmas — ein Resultat, an dessen Evidenz alle Redensarten von unerforschlichen Geheimnissen und Mangel der Erfahrungsdata rc. nicht das Geringste zu ändern vermögen. Dieß Appelliren ans Geheimniß, sobald es mit dem eigenen Latein zu Ende geht, ist eine bequeme Taktik, die aber demjenigen unmöglich gestattet sein kann, der nicht bloß eine sehr bestimmte Theorie über Gottes Wesen und Verhältniß zur Welt aufstellt, sondern der auch seine eigene Theorie für die allein wahre und alle andern für grundfalsch zu erklären wagt; den Andern erst mit provocirender Keckheit den Handschuh hinwerfen und sich dann, sobald man selber in die Enge kommt, schleunigst hinter die Schutzwehr des „unerforschlichen Geheimnisses" retiriren, das ist wahrlich nicht ritterliche Kampfweise!

Nachdem wir die Unsicherheit und Unhaltbarkeit der Fundamente der Herbart'schen Religionsphilosophie erkannt haben, kann das Detail derselben nur wenig Interesse mehr erwecken. Uebrigens

entspricht es durchaus dem, was nach diesen Prämissen zu erwarten ist: ein moralisch achtungswerther, aber religiös doch gar zu dürftiger Deismus, der sich zur christlichen Religion ungefähr so verhält, wie Jesus der Siracide zu Jesu von Nazareth. Was zunächst die göttlichen Eigenschaften betrifft, so ist Gott nach den Herbartianern nicht allmächtig im strengen Sinn, denn er ist abhängig von den ihm von außen gegebenen Realen; auch nicht ewig, da er den Inhalt seines Geistes erst durch seine Relationen zur Welt, also wesentlich in der Zeit erhält; auch nicht allgegenwärtig, denn er ist außerweltlich, hat seinen Sitz an der äußersten Grenze der Welt, wie der aristotelische Gott, der von der äußersten Sphäre aus die Bewegung in Gang setzt; nicht einmal mit seiner Wirksamkeit ist der Herbart'sche Gott unmittelbar allgegenwärtig, sondern nur mittelbar, insofern nehmlich, „als alles natürliche Dasein und Geschehen nicht als unmittelbare Wirkung Gottes, sondern nur als Folge seiner anfänglichen schöpferischen Thätigkeit zu betrachten ist. Eine andere kontinuirlich wirksame Allgegenwart Gottes kann nicht angenommen werden" (Drobisch). Nur die ethischen Eigenschaften, besonders Gerechtigkeit und Liebe, sind nach den Herbartianern unbedingt von Gott auszusagen; aber freilich ist's um die Bethätigung derselben unter jenen deistischen Voraussetzungen eine so zweifelhafte Sache, daß dadurch der religiöse Werth jener Aussagen bedenklich in Frage gestellt wird. Herbart selbst freilich ist hierüber der eigenthümlichen Meinung: „Es fördert die Religion, daß Derjenige, der als Vater für die Menschen gesorgt hat (bei der Welteinrichtung zu Anfang), jetzt im tiefsten Schweigen die Menschheit sich selbst überläßt, als ob er keinen Theil an ihr habe, ohne Spur aller solcher Empfindung, welche der menschlichen Sympathie, vollends dem Egoismus gleichen könnte*)." Im selben Sinn sagt auch Drobisch: „Aus dem praktisch religiösen Gesichtspunkt betrachtet, ist der Glaube, daß Gott seine Welt, nachdem er sie mit allem ausgestattet, was zu ihrem Glück und Heil dienen konnte, ganz sich selbst überlassen habe, um ihrer sittlichen Bestimmung nachzustreben, der Tugend und Rechtschaffenheit förderlicher als jener, der wenigstens von Zeit zu Zeit außerordentliche Einwirkungen Gottes annimmt und sich nur zu gern auf diese verläßt. Auch ist

*) Lehrbuch z. Einleitung in die Philos. S. 251.

der Glaube, daß nichts gegen Gottes Willen geschieht, indem nichts geschehen kann, was nicht bei der Schöpfung wenigstens als ein mögliches künftiges Ereigniß vorausgesehen worden wäre, stark genug, um uns, in Verbindung mit dem Gedanken, daß Gott nur das Gute will, in allen Stürmen des Lebens aufrecht zu erhalten". Doch gibt er zu, daß in dem Glauben an eine engere Gemeinschaft unseres Gemüths mit Gott in der Andacht eine unserer menschlichen Denk- und Gefühlsweise faßlichere Form dargeboten werde, mit der sich daher auch eine innigere Religiosität zu verbinden pflege. Immer bleibt dieß aber doch nur eine zulässige Form der Auffassung; von einer realen Beziehung, Verbindung und Gemeinschaft des Menschen mit dem außerweltlichen und durch alle Welträume von uns getrennten Gott kann auf diesem deistischen Standpunkt keine Rede sein. Nachdem sich Gott einstens in der Welteinrichtung als gütiger, fürsorgender Vater geoffenbart, überläßt er seither „im tiefsten Schweigen" die Menschheit sich selbst; eine fortgehende Offenbarung Gottes an die Menschheit in der Geschichte und an die Einzelnen im Herzen gibt es nicht.

Was wird nun dabei aus dem Christenthum? Es klingt zum voraus nicht gerade sehr hoffnungsvoll, wenn Drobisch dasselbe als die dem Greisenalter der Menschheit entsprechende Religion bezeichnet, wenn gleich es von ihm nur im Sinn eines Lobes gemeint ist. Den allgemeinen religiösen Gehalt des Christenthums findet er darin, daß es dem jüdischen Partikularismus gegenüber Gott als den liebenden Vater aller Menschen kennen gelehrt und auf ein Leben jenseits des Grabes als Zustand der Vergeltung hingewiesen, die ewige Seligkeit denen, welche die Gebote der Liebe und Gerechtigkeit als treue Bekenner zu erfüllen sich beeifern, verheißen habe. Dagegen die dem Christenthum eigenthümlichen Lehren von der Erlösung und Versöhnung stellt er nur als historische Einkleidungsformen und Introduktionsmittel dar. Es hängt das nicht bloß mit der deistischen Leugnung historischer Offenbarung, sondern auch mit dem Herbart'schen Pelagianismus zusammen. Die Lehre, daß der Mensch von Natur böse und erlösungsbedürftig sei, ist nach Herbart ein ungeheueres Skandal, welches alle Moral aufheben und einer Versöhnung der Philosophie mit dem Christenthum ein unüberwindliches Hinderniß entgegenstellen würde. (Nur von der Herbart'schen Philosophie

kann dieß gelten, dagegen auf die Kant'sche, Fichte'sche, Hegel'sche, Schelling'sche und Schopenhauer'sche trifft es durchaus nicht zu!) Das Böse gehört einfach unter die Krankheitserscheinungen, welche das geistige wie das sinnliche Leben der Individuen stets bedrohen. Das einzige Heilmittel für sie ist Reue und Besserung. Diese kann nur vom Menschen selbst ausgehen, der dabei im Hinblick auf die Liebe Gottes sich der Hoffnung getrösten darf, Gott werde ihm gnädig sein d. h. werde bei seinem richterlichen Urtheil in Berücksichtigung aller Umstände und Beweggründe Billigkeit walten lassen. Mehr aber, als eine solche unbestimmte Hoffnung, die wirkliche volle Ruhe und Zuversicht des Friedens mit Gott soll nach Herbart und Drobisch nicht möglich sein. Weiter in der Entleerung der christlichen Heilslehre zu gehen, ist kaum möglich. Man vergleiche nun damit die spekulative Philosophie des Christenthums von Kant (incl.) bis Hegel und urtheile dann, was von dem Satze des Herbartianers Schöl*) zu halten ist: „Herbart hat, im Anschluß an Kant und im Verein mit demselben, für die Theologie als positive Wissenschaft, oder, sagen wir richtiger, für die positive systematische Religionswissenschaft, wenn auch nur indirekt, mehr geleistet, als sämmtliche Kirchenväter, sowie ältere, neuere und neueste Scholastiker zusammengenommen!"

Nun sind zwar allerdings von einzelnen Herbartianern auch Versuche gemacht worden, auf der Grundlage dieser Philosophie eine orthodoxe Theologie zu errichten. So z. B. von Taute, der in seiner „Religionsphilosophie vom Standpunkt der Religion Herbart's" (1840) die Religion definirt als „das Erzeugniß erfahrungsmäßig gegebener Vorstellungen und Vorstellungsmassen, welche im Verhältniß eines religiösen Ich und Nichtich zu einander stehen; das religiöse Ich strebt gegen das religiöse Nichtich, sodaß es selber in den Zustand des vollendeten Vorstellens gelange, das religiöse Nichtich dagegen auf oder unter die statische Schwelle geworfen werde; aber das religiöse Ich besitzt nicht die Mittel, um vermöge eigener Wirksamkeit und Kraft sein Ziel, das vollendete Vorstellen zu erreichen, vielmehr wird ihm dieß nur durch ein Gegebensein des Gegenstandes seines Strebens d. h. durch Anschauung Gottes als eines religiösen

*) „Zur Kritik der Herbartischen Religionsphilosophie" (1883) S. 18.

Ichs im Zustand des vollendeten Vorstellens möglich rc." Auf dieser Grundlage bringt er es dann fertig, eine orthodoxe Theologie mit massivem Wunderglauben aufzustellen, deren einziges Interesse indessen darin besteht, daß sie dem Satze zur Bestätigung dient: Das Herbart'sche System gibt eine jede Theologie frei, weil es keine Theologie hat (Erdmann).

---

4. Die Schopenhauer'sche Religionsphilosophie.

Arthur Schopenhauer's Philosophie ist eine eigenartige Verbindung von Fichte'schem Idealismus mit Schelling'schem Realismus, die aber hier die originelle Wendung zum Pessimismus und Nihilismus nehmen. „Die Welt ist Vorstellung", sagt Schopenhauer mit Fichte; „die Welt ist Wille", sagt er mit Schelling; und die Erkenntniß dessen, daß sie nur Vorstellung ist, führt zur Verneinung des Willens, also zur Aufhebung des Weltdaseins in's Nichts, so schließt er mit der mystischen Weisheit des Orients.

Daß die Welt Vorstellung sei, begründet Schopenhauer mit Kant durch die Subjektivität der Anschauungsformen Raum und Zeit und der Denkform des Causalitätsgesetzes, der einzigen, die er an die Stelle der Kant'schen Kategorieentafel setzt. Durch Anwendung dieses subjektiven Denkgesetzes auf die ebenfalls nur subjektiven Empfindungen entsteht die sonach ebenfalls nur subjektive Anschauung und Vorstellung von Objekten. Auch die Materie ist nur die angeschaute Causalität überhaupt, existirt nur durch die Vorstellung und für sie. Von unsern Vorstellungen aber auf ein Ding an sich außer uns, als deren Ursache zu schließen, geht wegen der reinen Subjektivität des Causalitätsgesetzes nicht an. Es ist also für unser gegenständliches Bewußtsein keine Möglichkeit, über die Subjektivität der Erscheinung hinauszukommen zu einem Sein an sich; die ganze Welt, wie sie Objekt für uns ist, ist uns nur als Vorstellung und in der Vorstellung gegeben. „Alles Objektive ist Vorstellung, mithin

Erscheinung, ja bloßes Gehirnphänomen; es objektiv erkennen wollen, heißt etwas Widersprechendes verlangen". *).

Aber können wir auch von Außen nicht zu dem inneren Wesen der Dinge dringen, so steht uns doch ein Weg von Innen offen, gleichsam ein unterirdischer Gang, eine geheime Verbindung, die uns die von außen unersteigliche Festung von innen aufschließt: Dieß ist die Jedem in seinem Selbstbewußtsein unmittelbar bekannte Realität seines Wollens. „In der That ist unser Wollen die einzige Gelegenheit, die wir haben, irgend einen sich äußerlich darstellenden Vorgang zugleich aus seinem Innern zu verstehen, mithin das einzige uns unmittelbar Bekannte und nicht, wie alles Uebrige, bloß in der Vorstellung Gegebene. Hier also liegt das Datum, welches allein tauglich ist, der Schlüssel zu allem Andern zu werden, die einzige enge Pforte zur Wahrheit. Demzufolge müssen wir die Natur verstehen lernen aus uns selbst, nicht umgekehrt uns selbst aus der Natur. Das uns unmittelbar Bekannte muß uns die Auslegung zu dem nur mittelbar Bekannten geben, nicht umgekehrt". Freilich gibt auch, wie Schopenhauer sofort hinzufügt, die innere Wahrnehmung unseres Willens noch keine ganz unmittelbare und somit ganz adäquate Erkenntniß des Dinges an sich. Denn auch in der inneren Erkenntniß findet noch ein Unterschied statt zwischen dem Sein ansich ihres Objekts und der Wahrnehmung desselben im erkennenden Subjekt. Fällt auch die Anschauungsform des Raumes und die Denkform der Causalität weg, so bleibt doch immer noch die Form der Zeit, vermöge welcher Jeder seinen Willen nur in einzelnen successiven Akten, nicht aber im Ganzen und als Ganzes erkennt. Aber dennoch ist die Wahrnehmung der eigenen Willensregungen und -Akte weit unmittelbarer als jede andere: sie ist der Punkt, wo das Ding ansich am unmittelbarsten in die Erscheinung tritt und in größter Nähe vom erkennenden Subjekt beleuchtet wird, daher eben der also intim erkannte Vorgang der Ausleger jedes andern zu werden einzig und allein geeignet ist. Ist der von uns unmittelbar erkannte Willensakt auch nur die nächste und deutlichste Erscheinung des Dinges ansich, so folgt doch hieraus, „daß, wenn alle übrigen Erscheinungen ebenso unmittelbar und innerlich von uns erkannt werden könnten, wir sie

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", II. (sämmtl. W. 3.), 219.

für eben das ansprechen müßten, was der Wille in uns ist". In diesem Sinn erklärt Schopenhauer den Willen für das innere Wesen jedes Dinges, für das Ding ansich der Welt. Was aber dieses Ding ansich abgesehen von der uns allein bekannten Erscheinungsform in unserem Wollen rein ansich sei, erklärt er für unerkennbar; es möge wohl „Bestimmungen, Eigenschaften, Daseinsweisen haben, welche für uns schlechthin unerkennbar und unfaßlich seien und welche eben dann als das Wesen des Dinges ansich übrig bleiben, wenn sich dieses als Wille frei aufgehoben hat, daher ganz aus der Erscheinung herausgetreten und für unsere Erkenntniß, d. h. hinsichtlich der Welt der Erscheinungen, in's leere Nichts übergegangen ist. Wäre der Wille das Ding ansich schlechthin und absolut, so wäre auch dieses Nichts ein absolutes, statt daß es sich ebendort nur als ein relatives ergiebt".*) — Ob dann aber die Bezeichnung dieses Dinges ansich gerade als „Wille" nicht doch bloß willkürlich sei? Diese Frage wird um so ernstlicher aufzuwerfen sein, wenn man erwägt, wie es doch im Grunde nur eine entfernte Analogie ist, welche der uns bekannte Wille mit den Kräften der Naturdinge gemein hat.

Schopenhauer zeigt dann in seiner (mit der Schelling'schen nächstverwandten) Naturphilosophie, wie die verschiedenen Stufen des Naturlebens ebenso viele Objektivationen des Einen Urwesens, des Willens seien. So schön und treffend hierbei die Nachweisung der durchgängigen inneren Teleologie ist, so kann man sich doch unmöglich des Bedenkens erwehren, wie es möglich sein soll, daß ein blinder, ziel- und richtungsloser Wille, der nichts ist als Drang nach Dasein, die Gesetz- und Zweckmäßigkeit der Erscheinungen hervorbringen könne? Da scheint Schelling konsequenter zu sein, der aus dem dunklen Drang des Willens nur das formlose Chaos hervorgehen läßt, das erst durch die ordnende Intelligenz die Gestaltung zur Welt erhalte. Denn blind, bewußt- und zweckloses Streben ist der Wille nach Schopenhauer, bis er sich im Nervensystem des animalen Lebens ein Organ seines Bewußtseins und im Gehirn des Menschen zuhöchst das Organ seines Selbstbewußtseins schafft. Nun erst tritt, als Funktion des Gehirns, der Intellekt zum Willen hinzu, als die Leuchte, die ihm seinen Weg erhellt, ihm die komplicirteren Mittel seiner Selbstbejahung,

*) W. a. W. u. V. II, 222.

seine Motive vorhält und zuletzt aber auch die Vergeblichkeit seines fruchtlosen Strebens ihm aufdeckt und dadurch als Quietiv ihm zur Selbstverneinung, zur Erlösung aus seinem Elend verhilft.

Hier verwickelt sich freilich der Philosoph unverkennbar in die wunderlichsten Widersprüche. Der Intellekt soll aus dem materiellen Gehirn entspringen und nichts als dessen Funktion sein; und doch hieß es vorher, die ganze materielle Welt, auch unser Leib sei nur Vorstellung, entsprungen aus unsern rein subjektiven Anschauungs- und Denkformen. Handgreiflich tritt dieser circulus vitiosus uns in Schopenhauer's eigenen Worten z. B. aus folgenden Stellen entgegen: „Der Leib wird zu einer bloßen Vorstellung herabgesetzt, indem er nur die Art ist, wie in der Anschauung des Intellekts, oder (!) Gehirns, der Wille sich darstellt" . . „Allerdings setzt in meiner Erklärung das Dasein des Leibes die Welt der Vorstellung voraus, sofern auch er, als Körper oder reales Objekt, nur in ihr ist: und andererseits setzt die Vorstellung selbst ebensosehr den Leib voraus, da sie nur durch die Funktion eines Organs desselben entsteht*)." Hiernach ist es allerdings ganz so, wie Zeller sagt: „Wir befinden uns in dem greifbaren Cirkel, daß die Vorstellung ein Produkt des Gehirns und das Gehirn ein Produkt der Vorstellung sein soll — ein Widerspruch, für dessen Lösung der Philosoph auch nicht das Geringste gethan hat." — Aus diesem Ursprung des Intellekts folgt nun zwar für sein Verhältniß zum Willen dieß konsequent, daß er nur der gehorsame Diener des sich selbst bejahenden Willens zum Leben sein soll, nicht auch als Vernunft sein Herr und Meister, Gesetzgeber und Ordner. Eine praktische Vernunft oder Vernunftgesetzgebung gibt es nach Schopenhauer ebensowenig als einen vernünftigen Willen des positiv Guten, sondern der Wille ist an sich immer unvernünftig, immer bloß der blinde egoistische Drang nach individueller Selbstbefriedigung oder Lust, welchem der Verstand Mittel und Wege zu diesem Ziel zeigt. Nur um so verwunderlicher aber ist es, daß gleichwohl der Intellekt, diese sekundäre Erscheinung des Willens, diese Wirkung seiner Objektivation im Leib, auf dem Höhepunkt seiner Entwicklung eine solche Macht über den Willen erlangen soll, daß er dessen ruheloses Streben theils zeitweise zur Ruhe bringt

*) W. a. W. u. V. II, 306, 312.

— in den Momenten der ästhetischen Contemplation, theils sogar gänzlich und definitiv aufhebt — in der asketisch-mystischen Verneinung des Willens zum Leben, welche Schopenhauer als religiöse Wiedergeburt und Erlösung schildert. So unbegreiflich diese Selbstverneinung des Willens, der die einzige Realität der Welt ist, mittelst der Erkenntniß seiner eigenen Nichtigkeit, diese Aufhebung des Willens mittelst des von ihm selbst zum Mittel seines Wollens gesetzten Erkennens uns erscheint, so wichtig ist doch dieser Abschluß für die praktische Bedeutung der Schopenhauer'schen Philosophie.

Das Weltübel und die Erlösung von demselben ist das Grundthema der praktischen Philosophie Schopenhauer's, die hierin mit der Religion, zumal der Erlösungsreligion in nahe Berührung kommt, so sehr auch freilich der eigenthümliche Gesichtspunkt, unter den diese Philosophie Uebel und Erlösung stellt, von der christlichen Weltanschauung und ihrer ethischen Teleologie sich entfernt und der buddhistischen Erlösungslehre näher liegt. Das Weltübel hat nach Schopenhauer seinen letzten Grund darin, daß der Wille in seiner individuellen Erscheinung, als Einzelwille jedes Lebewesens und auch des Menschen, schlechterdings nur egoistisches Begehren nach individueller Selbstbejahung, nach Lust um der Lust willen ist. Natürlich kommen diese egoistischen Einzelwillen mit einander und mit der Weltordnung fortwährend in endlose Conflikte, deren Folge ein starker Ueberschuß von Unlust über die Lust ist; ja die Unlust ist der eigentliche positive Lebensinhalt, die Lust nur die jeweilige episodische Stillung der Unlust, also eigentlich nur etwas negatives, accidentielles am positiven Lebensgehalt, an der Unlust*). Da nun doch der Wille nur auf Lust um der Lust willen geht, so ist diese Welt voll Unlust das Gegentheil seines Ideals, durch und durch schlecht. Das Dasein der Welt ist selbst das allgemeinste Grundübel und ebenso ist für jeden Einzelnen das Grundübel sein In die Welt gekommen sein; und nicht bloß das Grundübel, auch das Grundböse ist dieß, sofern das Dasein jedes Wesens in der Welt auf einer intelligiblen Urthat der Individuation und Korporisation des Willens zum Leben, der ja auch sein Wille ist, beruht. Diese Urthat des Willens, sein Insdaseintreten als Einzelwille, ist die „Erbsünde und Erbschuld"

*) Vgl. die Ausführung in W. a. W. u. V. I, 376 ff., II, 657 ff.

unseres Geschlechts. Schopenhauer nimmt sich daher auf's entschiedenste dieser christlichen Dogmen an, und zwar in ihrer schroffsten augustinischen Form, mit welcher er überdieß die Ansicht gemein hat, daß der Wille zum Leben (das peccatum originans) seinen Brennpunkt in der Geschlechtslust (concupiscentia) und seine wesentlichste Erscheinungsform im Geschlechtsakt habe, daher schon insofern jedes Leben aus Schuld hervorgehe: „Des Menschen größte Schuld ist, daß er geboren ward", sagt er mit Calderon. Aber darin weicht Schopenhauer von der augustinisch-kirchlichen Form des Dogmas ab, daß er, wie auch einzelne gnostisirende Kirchenlehrer (z. B. Origenes, Scotus Erigena und neuerdings J. Müller), die Erbsünde und -Schuld nicht von einem freien Fall des geschichtlichen Urmenschen, sondern von der intelligiblen Freiheitsthat jedes Einzelnen ableitet. „Daß der Mensch schon verschuldet auf die Welt kommt, kann nur dem widersinnig erscheinen, der ihn für erst soeben aus Nichts geworden und für das Werk eines Andern hält." Aber unter Voraussetzung dieses jüdischen Grunddogmas ist dann die tief-christliche Erkenntniß von der Verschuldung des Menschengeschlechts in der mythischen Form vom Fall Adam's dargestellt worden. „Weil, der Wahrheit nach, eben das Entstehen des Menschen selbst die That seines freien Willens und demnach mit dem Sündenfall eins ist, und daher mit der Essentia und Existentia des Menschen die Erbsünde, von der alle anderen Sünden die Folge sind, schon eintrat, das jüdische Grunddogma aber eine solche Darstellung nicht zuließ: so lehrte Augustin in seinen Büchern de libero arbitrio, daß der Mensch nur als Adam vor dem Sündenfall schuldlos gewesen und einen freien Willen gehabt habe, von dem an aber in der Nothwendigkeit der Sünde verstrickt sei." Auch die weitere Folgerung der augustinischen Erbsündentheorie vertritt Schopenhauer, so den Satz, daß der Mensch auf Grund seiner Urschuld mit Recht, auch wenn er alle möglichen Tugenden geübt habe, den physischen und geistigen Leiden preisgegeben, unglücklich sei, kraft der ewigen Gerechtigkeit, welche auf die Ursünde, den Willen zum Leben, alles Uebel der Welt als Strafe setzte. Ferner stimmt er mit der christlichen Dogmatik in der Ansicht überein, daß der Mensch aus Uebel oder Schuld sich nicht selbst durch Werke oder Tugend erlösen könne und daß kein Gesetz zur Erlösung verhelfe. Dieses gebiete immer nur eine Aenderung des Thuns, während das Wesen

unverändert bleibe; aber operari sequitur esse: „weil wir **sind**, was wir nicht sein sollten, **thun** wir auch nothwendig, was wir nicht thun sollten. Darum also bedürfen wir einer völligen Umgestaltung unseres Sinnes und Wesens, d. i. der Wiedergeburt, als deren Folge die Erlösung eintritt. Wenn auch die Schuld im Handeln, im operari liegt, so liegt doch die Wurzel der Schuld in unserer essentia und existentia, da aus dieser das operari nothwendig hervorgeht. Demnach ist eigentlich unsere einzige wahre Sünde die Erbsünde*)."

So gewiß in all' dem ein Korn Wahrheit liegt, so dürfen wir doch nicht übersehen, daß hiermit dem Pelagianismus das andere Extrem gegenübergestellt wird, der Manichäismus. Nach Schopenhauer ist das Böse nicht nur ein radikales Moment am Menschen, sondern das Wesen des Menschen selbst, sein ganzes Dasein, weshalb ihm dann auch die Erlösung nicht in der Wiedergeburt zu positiv neuem, höherem Dasein, sondern einfach in der Aufhebung des Daseins, in der abstrakten Verneinung besteht. Auch bei Fichte und Hegel fanden wir die Verneinung des natürlichen Willens als eines nichtseinsollenden zum Grundgedanken der Erlösung gemacht; aber bei diesen beiden ethischen Denkern ist die Verneinung des Nichtigen und Egoistischen nur die Voraussetzung, die Negation der Negation, durch welche die wahre Position bewirkt wird; damit stehen diese Beiden im Schwerpunkt der christlichen Weltanschauung, während Schopenhauer ebenso nach Seiten der abstrakten, leeren Verneinung (pessimistisch und nihilistisch), wie die Aufklärungsphilosophie nach Seiten der abstrakten flachen Bejahung (optimistisch und naturalistisch) von demselben abirrt.

Die Schopenhauer'sche **Erlösungslehre** hat manches Aehnliche mit jener philosophischen Heilsordnung, wie wir sie in Fichte's „Anweisung zum seligen Leben" in den fünf Weltansichten gefunden haben. Zunächst betont es Schopenhauer, daß die Erlösung vom Weltübel nicht etwa als eine durch den Lauf der Natur von selbst sich machende, etwa durch die Reife des Alters oder auch den leiblichen Tod bewirkte, zu denken sei. Vielmehr: „so lange unser Wille derselbe ist, kann unsere Welt keine andere sein. Zwar wünschen Alle, erlöst zu werden aus dem Zustand des Leidens und des Todes: sie möchten,

*) W. a. W. u. V. II, 693 ff. Vgl. auch Parerga und Paralip. II. (s. W. Bd. 6), S. 414: über Augustinismus und Pelagianismus.

wie man sagt, zur ewigen Seligkeit gelangen, in's Himmelreich kommen, aber nur nicht auf eigenen Füßen, sondern hingetragen möchten sie werden durch den Lauf der Natur. Allein, das ist unmöglich: die Natur kann uns nirgends hinbringen, als immer nur wieder in die Natur. Wie mißlich es jedoch sei, als ein Theil der Natur zu existiren, erfährt Jeder an seinem eigenen Leben und Sterben." Der Weg der Erlösung geht also nur durch die Selbstverleugnung, durch welche der Wille zum Leben, dieß eigentliche Selbst des Menschen, mit seinem ganzen ruhelosen, unseligen Streben verneint und so die Quelle alles Uebels verstopft wird. Die erste Stufe dieses Weges besteht in der moralischen Tugend. Gerechtigkeit und Menschenliebe, die negative und positive Grundtugend der Schopenhauer'schen Ethik, entspringen daraus, daß der Wille zum Leben den Trug der Erscheinungswelt, den Schein seiner besonderen Existenz-für-sich, zu durchschauen beginnt und in allem Lebendigen sich selbst als das Eine und Selbe wieder erkennt und so fremdes Leiden wie sein eigenes empfindet, daher er sich nicht nur hütet, Andern Leid zuzufügen (Gerechtigkeit), sondern auch sich bestrebt, Anderer Leid nach Kräften zu verhüten und zu mildern (Liebe). Diese Tugenden sind nun zwar ein Förderungsmittel der Erlösung, aber noch nicht diese selbst. Das Moralische liegt zwischen Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben (zwischen Sünde und Erlösung) mitten inne als eine Leuchte, die den Weg des Heils zeigt (wie das Christenthum vom Gesetz lehrt, daß es zwischen Sünde und Erlösung mittenhineingekommen und der Zuchtmeister auf die letztere hin sei). Das volle Heil liegt nur in der gänzlichen Verneinung des Willens zum Leben, wie sie in der Religion als Mystik, Quietismus und Askese sich darstellt, philosophisch aber nicht anders als negativ beschrieben werden kann. „Meine Lehre endigt also mit einer Negation. Sie kann hier nur von dem reden, was verneint, aufgegeben wird: was dafür aber gewonnen, ergriffen wird, ist sie genöthigt, als Nichts zu bezeichnen, und kann bloß den Trost hinzufügen, daß es nur ein relatives, kein absolutes Nichts sei." Diese Verneinung des Willens zum Leben, diese erlösende Wiedergeburt des Menschen, worin hat sie ihren Grund? Zunächst ist sie bewirkt durch das Quietiv des Willens, welches in der „Erkenntniß seines inneren Widerstreits und seiner wesentlichen Nichtigkeit" liegt. Aber diese, den selbstischen Willen

prinzipiell aufhebende, Erkenntniß entsteht nicht nach dem Satze vom Grunde in der Causalkette der natürlichen Motivationen, gehört also gar nicht dem empirischen und als solcher stets unfreien Willen an, sondern sie ist das Eintreten der transscendentalen Freiheit des Willens an sich in die Erscheinung des wirklichen Bewußtseins, die „einzige unmittelbare Aeußerung der (realen) Freiheit des Willens", also eine Offenbarung des intelligiblen Grundes des empirischen Lebens, mit einem Worte: eine übersinnliche Wirkung, eine „Gnadenwirkung". „Nothwendigkeit ist das Reich der Natur, Freiheit ist das Reich der Gnade." Eben daher ist dieser Eintritt in die Freiheit nicht durch Vorsatz zu erzwingen, sondern kommt plötzlich und wie von außen angeflogen, doch so, daß die Wirkung des Quietivs zuletzt ein Freiheitsakt des Willens ist, also Gnade und Freiheit in Einem. „Und weil in Folge dieser Gnadenwirkung das ganze Wesen des Menschen von Grund aus geändert und umgekehrt wird, so daß er nichts mehr will von allem, was er bisher so heftig wollte, also wirklich gleichsam ein neuer Mensch an die Stelle des alten tritt, so heißt die Kirche diese Folge der Gnadenwirkung die Wiedergeburt. Denn was sie den natürlichen Menschen nennt, dem sie alle Fähigkeit zum Guten abspricht, das ist eben der Wille zum Leben, welcher verneint werden muß, wenn Erlösung aus einem Dasein, wie das unserige ist, erlangt werden soll. Hinter unserem Dasein nehmlich steckt etwas Anderes, welches uns erst dadurch zugänglich wird, daß wir die Welt abschütteln." Wir wissen schon, daß dieß Andere das „relative Nichts" ist, das Nichtmehrsein der uns allein bekannten Welt, worüber weiter eben nichts als dieß Negative zu sagen bleibe (ganz ähnlich, wie in der buddhistischen Dogmatik vom „Nirwana" gesagt wird). Sollte doch von dem, was die Philosophie nach Schopenhauer nur negativ, als Verneinung des Willens (und seiner daseienden Welt) ausdrücken kann, noch ein Positives ausgesagt werden, so wäre hinzuweisen auf die empirische Beschreibung der Zustände, die man als Ekstase, Entrückung, Erleuchtung, Vereinigung mit Gott u. s. w. bezeichnet hat; aber Gegenstand eigentlicher Erkenntniß kann ein solcher Zustand nicht werden, weil er über den Bewußtseinsgegensatz von Subjekt und Objekt, in dem sich alle unsere Erkenntniß bewegt, hinaus ist. Daher muß sich die Philosophie mit der negativen Erkenntniß begnügen, zufrieden,

den letzten Grenzstein der positiven erreicht zu haben. „Haben wir also das Wesen an sich der Welt als Wille, und in allen ihren Erscheinungen nur seine Objektivität erkannt, und diese verfolgt vom erkenntnißlosen Drang dunkler Naturkräfte bis zum bewußtvollsten Handeln des Menschen: so weichen wir keineswegs der Consequenz aus, daß mit der freien Verneinung, dem Aufgeben des Willens, nun auch alle jene Erscheinungen aufgehoben sind, jenes beständige Drängen und Treiben ohne Ziel und ohne Rast, in welchem und durch welches die Welt besteht, aufgehoben die Mannigfaltigkeit stufenweise folgender Formen, aufgehoben mit dem Willen seine ganze Erscheinung, endlich auch die allgemeinen Formen dieser, Zeit und Raum, und auch die letzte Grundform derselben, Subjekt und Objekt. Kein Wille, keine Vorstellung, keine Welt" *).

So nimmt mittelst des subjektiven Idealismus die negative Erlösungslehre ihre Schlußwendung zu einem im Bewußtsein des Subjekts begründeten Weltvernichtungsprozeß. Der Nihilismus ist die Eschatologie dieser Philosophie. Dieß ist der unterscheidende Charakter, den sie mit der buddhistischen gemein hat gegenüber der christlichen Erlösungsreligion. Hier ist nicht das Nichts oder Nirwana der Endzweck, sondern das positive Gottesreich oder das Vernunftreich der allgemeinen Freiheit und Einheit Aller im Wollen des Guten — wie es Fichte in seiner letzten Schrift treffend definirte. Die Verneinung des natürlichen Willens zwar ist hier so gut wie dort die enge Pforte der Erlösung, aber nicht die Pforte des Ausgangs zum Nichts, sondern die Pforte des Eingangs zum Leben, zur Seligkeit und Freiheit in der Einheit des Einzelwillens mit dem Willen, der das Ganze lenkt. Darum ist die Mystik der christlichen Erlösungslehre auch nicht bloß quietistische Weltverneinung, sondern sie wird zum Quell der Thatkraft in Weltüberwindung, Weltgestaltung und Weltverklärung; sie ist die Sonntagsruhe im Heiligthum des Ewigen, die zur Tagesarbeit in Welt und Zeit Kraft und Impuls gibt.

Doch bei aller Betonung dieser prinzipiellen Differenz kann immerhin eine nahe Berührung Schopenhauer's mit der tieferen religiösen Weltanschauung zugestanden werden. Insbesondere den christlichen Centrallehren von Sünde und Erlösung steht die Schopen=

*) W. a. W. u. V. I, 486.

hauer'sche Mystik gewiß näher, als der Rationalismus vulgaris. Andererseits weiß Schopenhauer zwischen dem Wahrheitskern und der sinnbildlich-mythischen Form und Schale bestimmter zu unterscheiden, als z. B. die Hegel'sche Spekulation. Was er über das relative Recht und Unrecht des Rationalismus und Supranaturalismus bemerkt, enthält beachtenswerthe Gedanken: „An den Religionen ist eigentlich Alles Mysterium (d. h. Allegorie). Denn die Wahrheit sensu proprio dem Volke beizubringen, ist schlechthin unmöglich: nur ein mythisch-allegorischer Abglanz derselben kann ihm zufallen und es erleuchten. Dieserwegen nun ist es eine ganz unbillige Zumuthung an eine Religion, daß sie sensu proprio wahr sein solle; und daher sind in unsern Tagen sowohl Rationalisten als Supranaturalisten absurd, indem beide von der Voraussetzung, daß sie es sein müsse, ausgehen, unter welcher dann Jene beweisen, daß sie es nicht sei, und diese hartnäckig behaupten, sie sei es; oder vielmehr Jene das Allegorische so zuschneiden und zurechtlegen, daß es sensu proprio wahr sein könnte, dann aber eine Plattitüde wäre; diese aber es, ohne weitere Zurichtung, als sensu proprio wahr behaupten wollen, — welches doch ohne Ketzergerichte und Scheiterhaufen gar nicht durchzusetzen ist, wie sie wissen sollten. Wirklich hingegen ist Mythos und Allegorie das eigentliche Element der Religion; und so leistet sie dem so unvertilgbaren metaphysischen Bedürfniß des Menschen sehr wohl Genüge und vertritt die Stelle der unendlich schwer und vielleicht nie zu erreichenden reinen philosophischen Wahrheit." „Diese Rationalisten sind ehrliche Leute, jedoch platte Gesellen, die vom tiefen Sinn des neutestamentlichen Mythos keine Ahnung haben und nicht über den jüdischen Optimismus hinaus können, als welcher ihnen faßlich ist und zusagt. Sie wollen die nackte trockene Wahrheit, im Historischen wie im Dogmatischen. Man kann sie dem Euhemerismus des Alterthums vergleichen. Freilich ist, was die Supranaturalisten bringen, im Grunde eine Mythologie: aber dieselbe ist das Vehikel wichtiger, tiefer Wahrheiten, welche dem Verständniß des großen Haufens nahezubringen auf anderem Wege nicht möglich wäre. Andererseits ist nicht zu leugnen, daß die Supranaturalisten bisweilen etwas viel Schlimmeres, nehmlich Pfaffen im ärgsten Sinn des Wortes sind. Da mag nun das Christenthum sehen, wie es zwischen Scylla und Charybdis durchkomme. Der gemeinsame

Irrthum beider Parteien ist, daß sie in der Religion die unverschleierte, trockne, buchstäbliche Wahrheit suchen. Diese aber wird allein in der Philosophie angestrebt: die Religion hat nur eine indirekte, symbolische, allegorische Wahrheit. Das Christenthum ist eine Allegorie, die einen wahren Gedanken abbildet, aber nicht ist die Allegorie an sich selbst das Wahre. Dieß dennoch anzunehmen, ist der Irrthum, darin Supranaturalisten und Rationalisten übereinstimmen. Darnach streitet dann jede Partei mit treffenden und starken Gründen gegen die andere. Die Rationalisten sagen zu den Supranaturalisten: eure Lehre ist nicht wahr; diese hingegen zu jenen: eure Lehre ist kein Christenthum. Beide haben Recht." „Versteht man die christliche Dogmatik sensu proprio, so behält Voltaire Recht. Hingegen allegorisch genommen ist sie ein heiliger Mythos, ein Vehikel, mittelst dessen dem Volke Wahrheiten beigebracht werden, die ihm sonst durchaus unerreichbar wären. Sogar die Behauptung der Kirche, daß in den Dogmen der Religion die Vernunft völlig inkompetent, blind und verwerflich sei, besagt im innersten Grund dieß, daß diese Dogmen allegorischer Natur und daher nicht nach dem Maßstab, welchen die Vernunft, die Alles sensu proprio nimmt, allein anlegen kann, zu beurtheilen seien. Die Absurditäten im Dogma sind eben Stempel und Abzeichen des Allegorischen und Mythischen, obwohl sie auch daraus entsprangen, daß zwei so heterogene Lehren, wie die des Alten Testaments und des Neuen Testaments, zu verknüpfen waren*)."

Unter den zahlreichen Anhängern Schopenhauer's sind nur zwei als selbständige Denker zu nennen, welche des Meisters Lehre in wesentlichen Punkten verbessert haben und so eine Mittelstellung zwischen ihm und der übrigen spekulativen Philosophie bilden: Frauenstädt und Eduard von Hartmann. Auch treffen Beide in den Punkten, wo sie von Schopenhauer abweichen, mit einander meistens nahe zusammen; nur daß Frauenstädt, die Bedeutung seiner Abweichung unterschätzend, noch wesentlich Anhänger der Schopenhauer'schen Philosophie sein und bleiben will, während Hartmann eine zwischen Schopenhauer und Hegel bezw. Schelling vermittelnde

*) Parerga und Paralip. II, 358. 417. 389.

Stellung einnehmen will. Die prinzipielle Aenderung, die Beide an Schopenhauer's Lehre nöthig finden, ist die, daß sie den Willen für sich allein, als vernunftloses blindes Wollen, nicht für das genügende Weltprinzip halten können, weil bei einem solchen die Zweckmäßigkeit, die Schopenhauer's Naturphilosophie so entschieden betont, nicht zu begreifen wäre, auch für die „Ideen" der Schopenhauer'schen Aesthetik kein objektiver Ort wäre, indem es am transscendentalen Subjekt derselben fehlte. Es müsse daher die „Vorstellung" nicht bloß das durch's menschliche Gehirn erst ermöglichte sekundäre Produkt des Weltwillens sein, sondern demselben schon apriori, als der uranfängliche Möglichkeitsgrund seines weisen Schaffens in der Natur, zukommen, freilich nicht als bewußte Vorstellung, wie sie durch die thierische Organisation und durch den Gegensatz der individuellen Willensaktionen bedingt ist, sondern als unbewußte. Unter dieser unbewußten Vorstellung des weltbegründenden Willens versteht aber Frauenstädt die dunkle Empfindung, die zum Bewußtsein erst aufstrebt, Hartmann dagegen findet dieß mit Recht nicht genügend, sondern fordert zur Erklärung des teleologischen Prinzips der Welt die Anerkennung einer „intuitiven, reflexionslosen, von den Schranken alles Hirnbewußtseins freien (insofern unbewußten) und über dasselbe erhabenen (also überbewußten) Intelligenz*)."

Von hier aus ist es konsequent, daß E. von Hartmann das Weltprinzip nicht mehr mit Schopenhauer und Frauenstädt bloß als „Wille" bezeichnen will, sondern als „Einheit von Wille und Intelligenz", welche ihre nächste Analogie im menschlichen Geiste hat und insofern „absoluter Geist" genannt werden kann, von Hartmann aber wenigstens in seinem grundlegenden Werk: „Die Philosophie des Unbewußten" (1868, jetzt 9. Aufl.) gewöhnlich nur mit dem negativen Ausdruck: „das Unbewußte" bezeichnet wird. Dieser Begriff ist nicht umsonst zum Stichwort für Hartmann's Philosophie gewählt, denn er enthält in der That das ganze Räthsel derselben in nuce: in seiner mystischen Unbestimmtheit dient er als bequemer Schleier zur Verhüllung ihrer Blößen, zur Bedeckung namentlich des klaffenden Zwiespalts, der von Anfang bis zu Ende sich durch

*) Frauenstädt: „neue Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie, 31. Brief. Dagegen E. von Hartmann: „Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus", S. 142.

sie hindurchzieht, des Zwiespalts zwischen ihrer pantheistischen Richtung, mit welcher ihr irrationeller Pessimismus zusammenhängt, und ihrer theistischen Neigung, auf welcher ihr rationeller Evolutionismus oder ihre Teleologie beruht. Nach diesen beiden Seiten schwanken Hartmann's Aussagen über das „Unbewußte" durchweg, von seinem ersten Werk bis zum letzten, der Religionsphilosophie. Bald rückt er das Unbewußte dem bewußten allweisen Gott des Theismus so ganz nahe, daß man in der That Mühe hat, den Unterschied noch wahrzunehmen zwischen der „überbewußten hellsehenden Intelligenz" des Unbewußten und dem intuitiven absoluten Bewußtsein Gottes; er spricht jenem neben der Immanenz auch Transscendenz, überweltliches Insichsein und sogar unendliches Wollen und Fühlen außer dem endlichen seiner Weltexistenz zu. Bald aber kehrt er plötzlich wieder den Gegensatz seines pantheistischen Unbewußten, das nur im Menschen zum Bewußtsein komme, gegen den theistischen Gottesbegriff so schroff hervor, daß er darauf geradezu die Forderung des Bruchs mit unserer christlichen Vergangenheit und den Anspruch der Begründung einer Zukunftsreligion des Pantheismus begründet. Und in der That bleibt auch, trotz aller theistischen Anklänge und Ansätze, der Unterschied zwischen dem Hartmann'schen Unbewußten und dem theistischen Gott ein so fundamentaler, daß eine Vermittlung ohne Aufgabe wesentlicher Elemente, welche dieser Philosophie von ihrem Schopenhauer'schen Ausgang her noch anhaften, nicht möglich ist. Dieß zeigt sich sofort, wenn wir nach den Attributen und sozusagen nach der Vorgeschichte des Unbewußten uns erkundigen.

Nach der „Philosophie des Unbewußten" soll der Wille im Akt der Weltsetzung noch blind gewesen sein und erst mit der Erhebung desselben aus der Potenz in's aktuelle Sein sei die Vorstellung entstanden, welche nun die Weltsetzung als den kardinalen Fehlgriff des blinden unvernünftigen Willens erkannt habe. Diesen Fehler wieder aufzuheben, war sie nicht im Stande, da sie als Vorstellung energielos ist, über das Daß des Seins keine Macht besitzt. Sie mußte also darauf hinstreben, sich mittelst des Bewußtseins vom Willen zu emanzipiren, um durch ihre Opposition gegen sein Wollen dieses zur Ruhe zu bringen. Sonach bestimmt die Vorstellung das Was? des Weltinhalts und Weltprozesses darauf hin, daß zunächst Bewußtsein

und damit die Möglichkeit der Emanzipation der Intelligenz vom Willen entstehe; im Bewußtsein vollendet sich dann der Weltprozeß dadurch, daß das Elend alles Wollens durchschaut und damit zuletzt in einem Gesammtentschluß der Menschheit das Wollen aufgegeben und damit das Dasein der Welt aufgehoben wird. Hartmann theilt also den Pessimismus Schopenhauer's insofern, als er das Dasein der Welt für das Grundübel, ihr Nichtsein dagegen für das zu erstrebende Gut hält. Aber er faßt dieß Gut nicht, wie Schopenhauer, als individuelles Lebensziel der Einzelnen, sondern als universelles Lebensziel der Gattung; ebendaher betrachtet er als Weg zu diesem Ziel nicht die Zurückziehung des Individuums aus dem Weltleben in Quietismus und Askese, sondern vielmehr den durch rüstige Betheiligung aller Einzelnen zu fördernden Culturfortschritt der Gesammtheit. „Wie nach Paulus das den Juden gegebene Gesetz gerade die „Kraft" der Sünde war, so ist der höchstmögliche Weltfortschritt die „Kraft" des pessimistischen Bewußtseins der Menschheit. Und gerade, weil er dieß ist, nur weil er dieß ist, ist der höchstmögliche Weltfortschritt praktisches Postulat." Er dient dazu, daß das Bewußtsein immer völliger die Unvernunft des Willens auf allen Stadien seiner Illusion durchschauen lernt, bis zuletzt die Erkenntniß allein übrig bleibt, „daß jedes Wollen zur Unseligkeit und nur die Entsagung zu dem besten erreichbaren Zustand, zur Schmerzlosigkeit führt". „Dieses widervernünftige Wollen, welches schuld ist an dem „Daß" der Welt, dieses unselige Wollen in's Nichtwollen und die Schmerzlosigkeit des Nichts zurückzuführen, diese Aufgabe des Logischen im Unbewußten ist das Bestimmende für das „Was und Wie" der Welt. Für die Vernunft handelt es sich darum, wieder gut zu machen, was der unvernünftige Wille schlecht gemacht hat. So erscheint der Weltprozeß als ein fortdauernder Kampf des Logischen mit dem Unlogischen, der mit der Besiegung des letztern endet". Und eben in der Möglichkeit dieses Zieles, auf dessen Erreichung der Weltprozeß als großartiger und wundervoller Entwicklungsprozeß in Natur und Geschichte auf das Weiseste eingerichtet und hingeleitet sei, liege das Trostvolle dieser Philosophie, die hiedurch eine Versöhnung des Pessimismus mit dem Optimismus darstelle.

In gewisser Hinsicht kann man auch diese Bestimmung des Weltziels, des principium ad quod, ebenso wie die des Weltgrunds, als

eine Verbesserung der Schopenhauer'schen Lehre ansehen. Es ist damit vor Allem die Bedeutungs- und Werthlosigkeit der Geschichte, die nach Schopenhauer nur der sinnlose Traum der Menschheit wäre, überwunden, indem dieselbe als Mittel für einen absolut werthvollen Zweck erkannt ist. Ebenso ist die ungesunde esoterische Moral Schopenhauer's, die in Weltflucht und Welthaß, Askese und Quietismus gipfelte, beseitigt und an ihre Stelle ein positives und fruchtbares praktisches Prinzip gesetzt: „Die Zwecke des Unbewußten zu Zwecken seines Bewußtseins zu machen, in der vollen Hingabe der Persönlichkeit an das Leben und seine Schmerzen, nicht in feiger persönlicher Entsagung und Zurückziehung für den Weltprozeß etwas zu *leisten*". Dieß sind insoweit gesunde praktische Grundsätze, die auch der theilen kann, der sonst mit der Fassung des Weltzwecks bei Hartmann nicht einverstanden ist. Aber freilich bleibt diese Verbesserung der Schopenhauer'schen Lehre auf halbem Wege stehen und verwickelt sich dadurch in um so stärkere Widersprüche, die bei Schopenhauer in *der* Art nicht zu treffen sind. *Schopenhauer's* Philosophie ist ein einfacher und konsequenter, unter Voraussetzung der Vernunftlosigkeit des Weltprinzips natürlicher Pessimismus. *Hartmann* will, wie am Anfang den Willen mit Vernunft, so im Fortgang und Ausgang den Pessimismus mit Optimismus verknüpfen. Daß nun eine gewisse Verknüpfung beider an sich möglich sei, soll gar nicht geleugnet werden (das Christenthum z. B. ist eine solche); aber in der Weise Hartmann's ist sie unmöglich. Einmal ist es offenbar eine metaphysische Unmöglichkeit, daß durch Beschluß der Mehrzahl der Menschen das Dasein der Welt aufgehoben werde; ein derartiger Gedanke könnte nur unter Voraussetzung des entschiedensten subjektiven Idealismus überhaupt einen Sinn haben; wer aber, wie Hartmann, der Welt objektive Realität auch abgesehen vom menschlichen Bewußtsein zuerkennt, kann unmöglich die Dauer ihrer Existenz vom Wollen oder Nichtwollen der Menschen abhängig machen. Sodann ist es eine psychologische Unmöglichkeit, daß die Einzelnen ihre positiven Sonderzwecke für den Zweck des Ganzen opfern sollen, wenn der letztere auf *Nichts* hinausläuft; durch *diese* Perspektive wird Alles, was Hartmann über die Weisheit des Weltprozesses, den Werth der Geschichte, die Pflicht praktischer Arbeit an der Welt richtiges sagt, doch wieder ganz illusorisch, und man kann Frauenstädt nur beistimmen, wenn

er diese Verbindung von Optimismus mit Pessimismus eine wunderliche und unnatürliche, überhaupt den Gebrauch des Begriffs „Optimismus“ für die Zweckmäßigkeit der auf Weltvernichtung abzielenden Entwicklung für eine Verfälschung des Sprachgebrauchs erklärt. Der Grund aber dieser Widersprüche liegt darin, daß Hartmann in der Grundlegung des Systems die richtige Intention nur halb durchführte: er will mit Recht das Weltprinzip nicht bloß als Wille, sondern als Einheit von Wille und Intelligenz denken, aber diese Einheit bricht ihm unter der Hand wieder auseinander in den Schopenhauer'schen Dualismus von vernunftlosem Willen uud kraftlosem Intellekt; es hilft gar nichts, daß das Subjekt des Wollens zugleich das des Vorstellens ist und umgekehrt, wenn dann doch dieß Subjekt so in sich gespalten sein soll, daß sein „Wollen vernunftlos“, sein „Vorstellen energielos“ ist. Ist so der unversöhnte Zwiespalt von blindem Willen und kraftloser Vernunft schon in das Weltprinzip gesetzt, dann begreift sich's wohl, daß der Weltprozeß nicht zur positiven Versöhnung des Willens mit der Vernunft führen kann, weil ja in der Wirkung nicht mehr herauskommen kann, als in der Ursache liegt. Nur das begreift man nicht, wie unter jener Voraussetzung überall noch so viel Vernunft in das Ganze der Weltentwicklung kommen konnte, wie nach Hartmann selber doch darin faktisch zu erkennen ist. Das Hängenbleiben also in dem Schopenhauer'schen Dualismus von Wille und Intellekt ist der Grundfehler der „Philosophie des Unbewußten“, dessen üble Consequenzen sich auch in der Ethik und Religionsphilosophie E. von Hartmann's empfindlich genug geltend machen.

Der Pessimismus bildet den Grund- und Schlußstein der ethischen Weltanschauung, welche E. von Hartmann in seiner „Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins“ (1878) in der Form einer aufsteigenden Stufenleiter der verschiedenen sittlichen Standpunkte dargestellt hat. So viel Geistvolles und Lehrreiches auch dieses Buch enthält, so reizt es doch auch von Anfang an zu entschiedenem Widerspruch und hinterläßt durch seine Schlußwendung im Leser den peinlichen Eindruck der trostlosen Verzweiflung an allem positiven Werth der reichen sittlichen Welt, durch welche er geführt worden ist. Zwar ist es nur zu billigen, daß das Moralprinzip des egoistischen Eudämonismus in jeder Form verworfen und ihm gegen-

über mit aller Entschiedenheit die Forderung selbstverleugnender Hingabe an die objektiven Zwecke des Guten, an die vernünftige sittliche Weltordnung geltend gemacht wird. Aber gleich hierbei begegnet uns eine verhängnißvoll übertreibende und schiefe Wendung, indem dem Menschen jede Hoffnung auf irgendwelche Selbstbefriedigung im Dienste des Guten schlechthin verwehrt, als unberechtigt und unerfüllbar hingestellt wird — ein pessimistischer Rigorismus, der ebenso widernatürlich ist, denn er verdammt den natürlichsten Trieb des Menschen nach Wohlsein, wie er ebendarum auch für die Ethik praktisch lähmend wirken und thatsächlich (obgleich Hartmann das nicht will) dem unfruchtbarsten asketischen Quietismus in die Hände arbeiten muß. Wie viel wahrer und gesünder ist dagegen das christliche Moralprinzip, welches von uns zwar unbedingt das Trachten nach Gottes Reich und Gerechtigkeit fordert, dabei aber uns doch hoffen läßt, daß auch das Uebrige (die Selbstbefriedigung höchster Art) bei diesem Trachten uns zufallen werde! Theils auf jenem überspannten pessimistischen Rigorismus, theils aber auch auf der intellektualistischen Ueberschätzung der theoretischen Vorstellungsformen, in welche sich die praktischen Motive und Gesinnungen einkleiden, beruht Hartmann's ungerechte Verurtheilung der christlichen Moral als einer „transscendent-eudämonistischen und heteronomen Pseudomoral". Wo bliebe denn zuletzt die wahre autonome und reine Moral, wenn sie, wie Hartmann vorauszusetzen scheint, nur bei denen zu finden wäre, welche mit voller wissenschaftlicher Bestimmtheit und Klarheit die immanente Nothwendigkeit des Sittlichen erkannt hätten? Ich meine dagegen, daß das einfältigste Mägdlein, welches aus Liebe zu Gott oder zum Heiland oder auch (denn auf den Namen kommt dabei blutwenig an) zu seiner Heiligen das Gute thut und das Böse meidet, vom praktischen Gesichtspunkt aus betrachtet, vollkommen „autonom" und rein sittlich handle, mehr als der Kantische Moralist, der das Gute zwar für sein eigenes Vernunftgesetz hält, aber es nicht im Herzen hat, sondern nur im Kopf, und der dem seinem Herzen fremden Gesetz bloß pflichtmäßig und wider die eigene Neigung sich unterwirft. Und an jener praktischen Autonomie und Reinheit des Sittlichen ändert auch die Hoffnung auf himmlische Seligkeit gar nichts, vorausgesetzt, daß sie nicht als solche das Motiv des sittlichen Verhaltens ist, sondern nur die Bewußtseinsform, in welche

sich dem reinen Gott liebenden Herzen die Gewißheit seiner eigenen Zweckerfüllung in der Einheit mit Gottes Willen einkleidet, daß sie also gewissermaßen die Folge, nicht die Voraussetzung der sittlichen Gesinnung bildet. Dieß ist in der That so einfach, daß es sich Jedem bei unbefangener Betrachtung schlichter religiöser Sittlichkeit (z. B. der Frauen) sofort aufdrängt; aber Hartmann's sonst so feiner Blick für das psychologische Triebwerk der Herzen ist hierin vollständig befangen durch das doppelte Vorurtheil des Pessimismus und des Intellektualismus: daher seine ungerechten Urtheile über die christliche Moral durch die ganze „Phänomenologie" hindurch!

Das Einzelne derselben muß ich hier, soviel Interessantes sich darunter findet, doch übergehen, weil es in unsern Zusammenhang nicht gehört*). Nur der Schluß des Buches geht uns hier noch an, in welchem die induktiv gefundenen ethischen Prinzipien auf einen letzten metaphysischen Grund zurückgeführt werden. Im Allgemeinen ist diese metaphysische Begründung als ein Vorzug der Hartmann'schen Ethik gegenüber dem Naturalismus und abstrakten Dualismus anzuerkennen. Es ist ganz richtig, daß weder die subjektiven noch die objektiven Moralprinzipien für sich allein ein zureichender Grund der Sittlichkeit zu sein vermöchten, da den einen die objektive Allgemeingültigkeit und den andern die subjektive Verbindlichkeit fehlt, daß also der letzte feste Grund in einem absoluten metaphysisch-religiösen Prinzip gesucht werden muß, welches erst dem Gebäude der Ethik seine vom Denken Aller anzuerkennende objektive Haltbarkeit gibt. Und wenn nun Hartmann dieses Prinzip zunächst im „Bewußtsein der Wesensidentität mit Gott" findet, so werden wir darin (trotz Hartmann's Polemik gegen den heteronomen Theismus, worüber unten näheres) doch im Grunde nur einen anderen Ausdruck für das christliche Bewußtsein der Gotteskindschaft erblicken, dessen ethische Bedeutung ganz treffend beschrieben wird in dem schönen Satze: „Sich selbst als göttlichen Wesens zu wissen, das tilgt jede Divergenz zwischen Eigenwillen und Allwillen, jede Fremdheit zwischen Mensch und Gott, jedes ungöttliche, d. h. bloß natürliche Gebahren; sein Geistesleben als einen Funken der göttlichen Flamme anzusehen, das wirkt den Entschluß, ein wahrhaft göttliches Leben zu

*) Ich verweise dafür auf meine eingehende Besprechung in der Zeitschrift „Im neuen Reich" 1879, Heft 29 und 30.

führen, d. h. sich über den Standpunkt der bloßen Natürlichkeit zu erheben zu einem Leben im Geist, das im positiven Sinn gottgewollt ist, das schafft den Willen und das Vermögen, gottinnig zu denken, zu fühlen und zu handeln und alle endliche Aufgabe des irdischen Lebens in göttlichem Lichte zu verklären." Statt nun aber in dieser gottinnigen Lebensverklärung der Einzelnen und der Gesellschaft mit der christlichen Ethik den Endzweck der menschlichen Bestimmung zu finden, glaubt Hartmann dem fertigen Gebäude noch ein oberstes Stockwerk aufsetzen zu müssen, in welchem erst das Ganze der sittlichen Teleologie zum Abschluß komme. Der letzte Zweck des Weltprozesses soll nach ihm darin bestehen, daß das Elend des Daseins zum Frieden des Nichtseins zurückgebracht und damit Gott von der Unseligkeit, in welche er durch den unvernünftigen Drang seines Willens nach Dasein dereinst gerathen sei, erlöst werde. Alle Sittlichkeit sei im letzten Grunde nichts anderes als die Mitarbeit an der Abkürzung des Leidens- und Erlösungsweges, auf welchen sich Gott durch Verursachung des Weltprozesses begeben habe. Mit dieser ungeheuerlichen Phantasterei, die nur in den wunderlichen Träumen der alten Gnostiker ihr Seitenstück findet, schließt Hartmann's „Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins" — ein Schluß, der leider nur zu sehr geeignet ist, alles Gute, was das Buch sonst enthält, völlig zu entwerthen, indem er alle Herrlichkeit und Heiligkeit der sittlichen Welt schließlich doch in den finstern Abgrund eines verzweifelten Nihilismus hinabschleudert!

Freilich gibt sich E. von Hartmann alle erdenkliche Mühe, diesen Vorwurf abzuwälzen und die praktische Gefährlichkeit seines absoluten Pessimismus als ein Mißverständniß oberflächlicher Auffassung wegzudisputiren. Es ist ihm dieß aber bisher nicht gelungen und kann ihm nicht gelingen. Es verhält sich eben doch nicht so, wie er meint, daß es für die Betrachtung und Behandlung der konkreten sittlichen Zwecke ganz gleichgültig sei, wie man sich den letzten Endzweck denken möge, ob positiv oder negativ. Je entschiedener bei ihm die ganze Moral auf die Teleologie der Weltordnung gebaut ist, desto mehr wird die Idee des Endzwecks bestimmend auf die ganze sittliche Lebensrichtung wirken. Und da ist es nun doch eine wunderbare Zumuthung an den schlichten Verstand, daß er die Aufgabe des Lebens ernst nehmen und seine Pflichten heilig halten soll in dem

Gedanken, daß aller Aufwand von Arbeit und Opfer schließlich — für nichts sei, daß der ganze Weltprozeß nur die Bedeutung habe, das Nichts herbeizuführen! Kann denn in einem Zweck, welcher die Vernichtung aller Vernunft bedeutet, ein vernünftiges Motiv unserer Verpflichtung zu seiner Herbeiführung liegen? Oder läge ein verpflichtendes Motiv etwa in dem Gedanken an einen Gott, der in grandiosem Egoismus unzählige Wesen für die Unseligkeit geschaffen hätte, nur um sich selber von seiner Unseligkeit zu befreien? Und ist's auch nur möglich, sich ernsthaft einem Zweck hinzugeben, dessen Realisirung durch menschliches Wollen und Thun alles unser Begreifen so völlig übersteigt, daß wir sie nur von einem absoluten Wunder erwarten könnten, welches ja dann ebensogut auch ohne alles menschliche Zuthun von selber eintreten könnte? einem Zweck, der überdieß, selbst wenn einmal realisirt, im nächsten Augenblick wieder illusorisch werden könnte, sofern ja selbst nach gelungener Zurückwerfung der Welt in das Nichts der unglückliche Zufall alsbald wieder und immer wieder den blinden Urwillen zum Daseinsdrang und zur Unthat der Weltschöpfung fortreißen könnte! So gewiß es also ist, daß der sittliche Mensch sich nur vernünftige und realisirbare Zwecke setzen kann, so gewiß ist es, daß er den Hartmann'schen negativen Endzweck des Weltprozesses nie als seinen Zweck anerkennen, nie sich ihm verpflichtet fühlen, nie sich von ihm bestimmen lassen kann zu irgend einem Thun, geschweige denn zur ganzen Richtung seines Lebens und Strebens. Die Ethik des Pessimismus entbehrt sonach der obersten teleologischen Direktive.

Zu diesem bedenklichen Mangel gesellt sich aber sofort ein weiterer positiv übler Einfluß. Der Pessimismus soll zwar nach dem Vorgeben seiner Vertheidiger den Eudämonismus überwinden und dadurch der Sittlichkeit Raum schaffen. Allein wie wäre dieß möglich, da er ja selber durch und durch auf dem Prinzip der eudämonistischen Weltschätzung beruht? Der pessimistische Satz, daß das Dasein der Welt vom Uebel sei und ihr Nichtsein das Bessere wäre, also ihre Wiedervernichtung ein anzustrebendes Ziel, dieser Satz beruht bei Hartmann auf einer vergleichenden Berechnung der Lust- und Unlustmomente im gesammten Weltdasein, woraus sich ihm „die negative Lustbilance" oder das Ueberwiegen der Unlustsumme über die Lustsumme der Welt ergibt. Meistens sucht man nun diese Be-

weisführung dadurch zu entkräften, daß man einzelne Fehler in der Rechnung nachweist, Uebertreibungen auf Seiten der Unlustsumme, Abschwächungen und Auslassungen auf Seiten der Lustsumme. Ohne Zweifel wird sich dieß allerdings nachweisen lassen, wie denn namentlich die Erinnerung sehr beachtenswerth ist, daß eine Lustempfindung, gleichviel welcher Art, für den Empfindenden darum keineswegs aufhört, reales Glück zu sein, weil sie etwa auf einer von Andern oder von ihm selber nachher durchschauten Illusion beruht. Indeß liegt der Grundfehler dieser pessimistischen Argumentation nicht bloß in der Anfechtbarkeit einzelner Posten der Lustrechnung, sondern schon in der prinzipiellen Verkehrtheit des Ansatzes der ganzen Rechnung. Verkehrt ist sie, einmal, weil sie unmöglich, und zum andern, weil sie unnütz ist. Unmöglich ist sie vor Allem deßwegen, weil schon im einzelnen Leben, je entwickelter es ist, desto mehr die Lust- und Unlustgefühle nach Art und Grad mannigfach differiren und die differenten mannigfach sich kreuzen; beim geistig entwickelten Menschen wird sich kaum die kürzeste Spanne Zeit finden, wo nicht heterogene Lust- und Unlustgefühle in irgend welchen Mischungsverhältnissen zusammen bestünden oder in einander übergingen, so daß der allgemeine Glückswerth solcher Zustände oft gar nicht und jedenfalls nie sicher bemessen werden kann. Noch viel schwerer ist es, den Glücksgehalt eines ganzen langen Lebenslaufes in einer bestimmten Bilance auszurechnen; nicht einmal für sich selber wird ein Umsichtiger eine solche Abrechnung mit Sicherheit vorzunehmen sich getrauen, noch viel weniger für ein fremdes Leben, das ihm nur durch Analogieschlüsse aus seiner eigenen Erfahrung nachzufühlen möglich ist. Wie sollte nun gar vollends für alle Menschen, ja für alle Lebewesen der Erde und weiterhin sämmtlicher Weltkörper, für alle Geschöpfe, die sind, die waren und die sein werden, eine Schätzung ihrer Lustbilance möglich sein, welche auch nur auf einige Wahrscheinlichkeit, geschweige denn auf Sicherheit Anspruch machen könnte? Derartiges auch nur für möglich zu halten, ist eine Vermessenheit, welche mindestens mit wissenschaftlicher Untersuchung und Beweisführung nichts zu schaffen hat. Ich wenigstens kann nicht leugnen, daß ich nie begriff, wie man dem Pessimismus auch nur so viel Ehre anthun mochte, ihn für eine wissenschaftlich diskutirbare Theorie zu nehmen und sich mit seinen völlig in der Luft schwebenden Induk-

tionsbeweisen ernsthaft herumzuschlagen, da doch auf diesem Gebiet des Allerindividuellsten, Allerzufälligsten und Allerunbestimmtesten jeder solide Anhalt und Maßstab der Berechnung schlechterdings fehlt und also der Willkür des Geschmacks, der individuellen und temporären Meinung und Stimmung, Laune und Vorurtheile Thür und Thor geöffnet ist. — Aber diese Berechnung der Lustbilance ist nicht bloß unmöglich, sie ist auch unnütz. Denn gesetzt selbst den Fall, es ließe sich die Bilance der Lustsumme der Erde und nach Analogieschluß dann auch der Welt mit einiger Wahrscheinlichkeit ziehen: was würde denn daraus folgen für die eigentliche Hauptfrage nach dem Werthe der Welt? Bemißt sich denn der Werth der Welt nach der Summe der Lustgefühle in ihr? Wer das behaupten wollte, der müßte jedenfalls so konsequent sein, auch den Werth des Einzellebens nach der Summe seiner Lustempfindungen zu taxiren, also das höchste Gut eines Jeden in die größtmögliche Summe seiner Lustempfindungen zu setzen, kurz sich zum reinen Eudämonismus zu bekennen. Wer aber den Eudämonismus als Moralprinzip verwirft, wie ja Hartmann thut, wer vielmehr in der Verwirklichung unbedingter Vernunftzwecke Sinn und Werth des Einzellebens findet: mit welchem Recht darf der nun doch wieder bei der Beurtheilung des Werthes und Sinnes des ganzen Weltdaseins den entgegengesetzten Maßstab anlegen und nach der Lustsumme fragen? Hier liegt offenbar ein klaffender Widerspruch in den Grundlagen der pessimistischen Ethik vor. Dieser Widerspruch hat aber seine mißliche praktische Seite. Denn es liegt doch offenbar gar zu nahe, daß der, welcher einmal in der Beurtheilung des Weltwerthes sich auf den eudämonistischen Standpunkt gestellt hat, diesen auch festhalten wird in der Beurtheilung seines eigenen Lebenswerthes und in der Wahl seiner leitenden Lebenszwecke; zumal da die pessimistische Ethik an sich einer motivationskräftigen sittlichen Direktive, wie wir oben sahen, ganz entbehrt. Somit wird mit größter psychologischer Wahrscheinlichkeit zu erwarten sein, daß der Pessimismus bei der Mehrzahl nicht, wie seine Vertheidiger wollen, zur Ueberwindung, sondern gerade zur Beförderung des Eudämonismus, sei es der positiven rücksichtslosen Genußsucht oder doch mindestens des weichlichen, die Unlust der Thatkraft scheuenden Quietismus, ausschlagen wird, wofür ja auch das weltgeschichtliche Beispiel in Indien vorliegt.

Nehmen wir endlich zu diesen schweren ethischen Bedenken und zu der Unhaltbarkeit des induktiven Beweises noch hinzu die schon oben angedeutete Schwäche der metaphysischen Substruktion des Pessimismus: den Dualismus des unvernünftigen Willens und der machtlosen Idee; die Fiktion ihres ursprünglichen gleichgültigen und beziehungslosen Nebeneinanderbestehens als nichtwollender Wille und nichtdenkende Idee; die mythische Erzählung endlich, wie plötzlich einmal durch grundlosen Zufall der Wille aus dem Zustand der Potenz zur Aktualität sich erhoben und die Idee an sich gerissen habe, worauf diese sofort zur denkenden Vernunft geworden sei und den Weltplan auf den Zweck hin entworfen habe, um den blinden Willen zur Einsicht von der Unvernunft seines Wollens und damit zur Ruhe des ursprünglichen Potenzzustands zurückzubringen; — bedenkt man die logischen Unmöglichkeiten und mythologischen Abenteuerlichkeiten dieser ganzen metaphysischen Substruktion, die ausschließlich dem Pessimismus zu Gunsten erfunden ist: so wird das Urtheil berechtigt erscheinen, daß der Pessimismus der Krebsschaden der Hartmann'schen Philosophie ist, dessen ätzendes Gift ihren ganzen Organismus zersetzend durchzieht und auch die werthvollen und gesunden Theile derselben nicht zur reinen Geltung und kräftigen Entfaltung kommen läßt. Man mag immerhin Hartmann's Intention, das Schopenhauer'sche Willensprinzip mit dem Hegel'schen Vernunftprinzip in höherer Einheit zu verknüpfen, für einen glücklichen Gedanken halten, aus welchem sich wohl an und für sich etwas machen lassen könnte, wenn nur die Vorzüge beider verbunden, ihre Fehler aber wechselseitig korrigirt würden. Eben dieß aber ist bei Hartmann zu vermissen. Statt den Schopenhauer'schen Pessimismus, der nur dort, unter Voraussetzung des irrationellen Willensprinzips, einen Sinn hatte, durch Hegel's rationalen Optimismus zu überwinden, behält Hartmann jenen nicht bloß neben dem Vernunftprinzip bei, sondern steigert ihn sogar noch aus einem individuellen zu einem universellen Pessimismus oder zur Weltvernichtungslehre. Und statt Hegel's Intellektualismus und idealgenetische Dialektik durch Schopenhauer's Willensrealismus zu überwinden und dadurch für die emotionale Seite des Lebens und für die realgenetische Entwicklung der Geschichte Raum zu gewinnen, steigert vielmehr Hartmann den Hegel'schen Intellektualismus in der Religionsphilosophie

bis zu dem Grade, daß er geradezu durch philosophische Spekulation eine neue Zukunftsreligion herbeiführen zu können glaubt — ein schwärmerischer Wahn, der gleichweit entfernt ist von Hegel's historisch-nüchternem, wie von Schopenhauer's kontemplativ-mystischem Denken! Wie berechtigt also auch der Versuch, Hegel und Schopenhauer in organischer Verbindung zu verknüpfen, an und für sich sein möge: gelungen kann man ihn jedenfalls nicht finden in einer Philosophie, die so, wie die Hartmann'sche, gerade die Fehler jener beiden zu einem widerspruchsvollen Gemisch amalgamirt hat.

Dieß zeigt sich, wie schon bemerkt, besonders auch auf dem Gebiet der Religionsphilosophie. Hartmann hat dasselbe zuerst mit zwei kleineren kritischen Schriften betreten, in welchen er — um in der bei ihm beliebten militärischen Bildersprache zu reden — durch Recognoscirungsgefechte leichter Reiterei mit dem ihm noch fremden Gegner erst einmal Fühlung zu gewinnen suchte. Die Schrift über „die Selbstzersetzung des Christenthums und die Religion der Zukunft" (1874) sollte zeigen, daß das Christenthum nicht bloß in seiner biblisch-kirchlichen Form, sondern auch in der Auffassung des liberalen Protestantismus sich überlebt habe und einer Zukunftsreligion weichen müsse, welche weder theistisch noch optimistisch, sondern pantheistisch und pessimistisch sein müsse, da nur in einer solchen die Autonomie der Moral und das religiöse Erlösungsbedürfniß zu seinem Recht kommen könne. Eine Vorstufe zu dieser Zukunftsreligion wollte er dann („die Krisis des Christenthums", 1880) in der spekulativen Theologie der Gegenwart finden, obgleich diese weder pantheistisch noch pessimistisch ist — eine Thatsache, die nach Hartmann's Meinung nur aus Inkonsequenz und theologischer Befangenheit zu erklären sein soll — worüber unten ein Wort zu sprechen sein wird. Bald nach diesen kritischen Plänkeleien erschien dann auch Hartmann's eigene Religionsphilosophie in zwei Bänden, deren erster „das religiöse Bewußtsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung" (1881) und der zweite „die Religion des Geistes" (1882) darstellt; ein ernstes, inhaltsreiches Werk, in welchem auch der, welcher den prinzipiellen Standpunkt desselben nicht theilt, doch manche Anregung und Belehrung finden kann.

Ueber die geschichtliche Grundlegung des ersten Bandes kann

ich hier mit der Bemerkung hinweggehen, daß sie zwar in der Besprechung der Anfänge der Religion und in den Charakteristiken der einzelnen außerchristlichen Religionen sehr viel Geistvolles und Anregendes enthält, in der Darstellung des historischen Christenthums aber selbst hinter mäßigen Erwartungen gar zu weit zurückbleibt; nicht nur fehlt noch immer das Verständniß der religiösen Bedeutung Jesu, der noch zum Judenthum gerechnet wird, sondern auch der Apostel Paulus wird eigentlich nur als Urheber der theologischen Doktrin betrachtet, aus welcher das christologisch-trinitarische Dogma sich entwickelt habe, mit dessen scholastisch-dialektischer Erörterung das Buch schließt. Zu einer Charakteristik des religiösen Wesens und der geschichtlichen Entwicklung des Christenthums ist nicht einmal der Versuch gemacht. Es verräth sich eben hierin der verhängnißvolle Fehler eines abstrakten Intellektualismus, der die Religion nur als Theorie auffaßt, daher ihre Wahrheit nach der philosophischen Correktheit ihrer Dogmen beurtheilt und schließlich dann sie geradezu in Philosophie aufheben oder eine philosophisch konstruirte Zukunftsreligion an die Stelle der geschichtlichen setzen will.

Eben dieses Zukunftsideal ist es, welches dann der zweite Band unter dem Namen: „Die Religion des Geistes" oder auch „konkreter Monismus" des Näheren auseinandersetzt in drei Abschnitten, welche die Religionspsychologie, -Metaphysik und -Ethik darstellen. In der ersteren wird die religiöse Funktion nach ihrer menschlichen Seite als Glauben und nach ihrer göttlichen als Gnade beschrieben. Es wird gezeigt, daß der Glaube in der Einheit von Vorstellung, Gefühl und Wille bestehe, keines von diesen Dreien allein ihn schon ausmache, vielmehr aus ihrer Isolirung die Einseitigkeiten des Intellektualismus, Mysticismus und Moralismus hervorgehen; — Gedanken, die zwar nicht neu, aber hübsch ausgeführt sind, und von denen nur zu wünschen wäre, daß Hartmann bei seiner eigenen Beurtheilung der geschichtlichen religiösen Phänomene sich strikter an den von ihm selbst richtig aufgestellten Kanon gehalten haben möchte, als er dieß thatsächlich meistens thut. Auch die weitere Ausführung, daß dem menschlichen Glauben, wofern er in Wahrheit ein wirkliches Verhältniß zwischen Gott und Mensch sein soll, eine göttliche Funktion als Korrelat, als innerer und von seiner Wirkung untrennbarer Grund vorauszusetzen sei, welche göttliche Funktion Hartmann als

Gnade bezeichnet, ist ein der Spekulation durchgängig gemeinsamer Gedanke von unzweifelhafter Richtigkeit; zweifelhafter dagegen erscheint mir, ob es richtig ist, diese göttliche Begründung der menschlichen Glaubensfunktion, entsprechend den drei Bewußtseinsseiten der letztern, ebenfalls zu unterscheiden in die drei Formen der Offenbarungs-, Erlösungs- und Heiligungsgnade; die göttliche Begründung ist doch nur eine, die bloß in ihrer menschlichen Wirkung sich verschiedenartig äußert. Interessant ist die Erörterung des Verhältnisses von Subjektivem und Historischem bei der Offenbarung; aber so beachtenswerthe Gedanken sie enthält, so wird sich doch kaum verkennen lassen, daß die Bedeutung des Historischen, der grundlegenden Thatsachen und Persönlichkeiten, dabei unterschätzt wird. — Die „Religionsmetaphysik“, welche zunächst folgt, schließt induktiv aus den Thatsachen des religiösen Bewußtseins auf Gottes Dasein, Wesen und Verhältniß zur Welt. Die Grundthatsache des religiösen Bewußtseins, daß es Ueberwindung der Weltabhängigkeit in Gott sucht, setzt voraus die absolute Abhängigkeit der Welt von Gott oder das Sein Gottes als absoluten Weltgrundes. Eine weitere Induktionsreihe schließt theils aus dem geistartigen (logisch-dynamischen) Charakter der Welt, theils aus der subjektiven Geistigkeit des Menschen, theils endlich aus der, die Möglichkeit einer Erkenntniß bedingenden, konstanten Correspondenz der Formen und Gesetze des Daseins und des Bewußtseins auf den einheitlichen Grund beider im absoluten Geist, der nach der Analogie des menschlichen, aber mit Ausscheidung aller endlichen Beschränktheit des letztern zu denken ist, also, wie Hartmann meint, zwar als allweise und allwissend, aber durchaus nicht selbstbewußt, zwar Unseligkeit fühlend, aber durchaus nicht Seligkeit! Eine dritte Induktionsreihe schließt theils von der objektiven sittlichen Weltordnung auf die sich in ihr manifestirende göttliche Gerechtigkeit, theils aus dem subjektiven Bewußtsein des Sittengesetzes auf die seine Verbindlichkeit begründende göttliche Heiligkeit; theils endlich aus dem zweckmäßig zum Ziele führenden religiösen Entwicklungsgang der Menschheit oder aus der weltgeschichtlichen absoluten Heilsordnung auf die sie begründende göttliche Gnade, die aber nicht als menschenartiges Gefühl der Liebe gedacht werden soll; überhaupt sei es weder berechtigt noch im religiösen Interesse, die absolute sittliche Weltordnung von Gott als ihrem bewußt-geistigen Träger noch zu unter-

scheiden, weil durch diese theistische Annahme die Nothwendigkeit der Weltordnung mit der freien göttlichen Willensentscheidung in Collision käme. Wir werden auf diesen Punkt zurückkommen. — Die hieran sich schließende religiöse Anthropologie geht zunächst von dem schon von der Ethik her uns bekannten Satz aus, daß „der Pessimismus im weitesten Umfang das unerläßliche Postulat des religiösen Bewußtseins ebenso wie des sittlichen" sei, weil nur er die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen garantire. Auch das Problem der Theodicee, wird später in der Kosmologie gelehrt, lasse sich nur dann lösen, wenn Gott selbst als absolutes Subjekt alles Weltleid trage, wobei dann gelte, daß volenti non fit injuria, wogegen der Monotheismus damit, daß er Gott unzählige Geschöpfe zum Elend schaffen lasse, als Monosatanismus erscheine. Hierdurch erst erhalte „die absolute Tragik des religiösen Bewußtseins" ihre letzte Vertiefung, daß der Weltschmerz zum unendlichen Gottesschmerz werde und der Mensch im Mitgefühl mit dem unseligen Gott sich mit all' seinem Wollen und Vermögen dem Zweck der Universalerlösung oder Erlösung Gottes hingebe, von deren wann und wie er sich freilich keine Vorstellung zu machen vermöge. Von diesen manichäisch-gnostischen Verirrungen, deren Bedeutung freilich nicht zu unterschätzen ist, abgesehen, enthält übrigens die religiöse Anthropologie viele gute Gedanken über das Wesen des Bösen, sein Verhältniß zur Freiheit und Vorsehung, über Erbsünde und Erbgnade als die beiden immer zusammenbestehenden Momente der sittlichen Menschennatur; ebenso finden sich in der religiösen Kosmologie neben recht sonderbaren Meinungen, von welchen soeben eine Probe gegeben worden ist, und zu welchen insbesondere auch noch die Zeitlichkeit und Zufälligkeit der Weltschöpfung zu rechnen wäre, doch auch ganz gesunde spekulative Gedanken, z. B. über den Begriff der göttlichen Weltregierung oder über das Verhältniß der teleologischen zur naturgesetzlichen Weltordnung. — Was endlich noch die „Religionsethik" betrifft, so ist die Darstellung des subjektiven Heilsprozesses, wie er sich in Erweckung, Entfaltung und Früchten der Gnade entwickelt, überall soweit treffend, als dem Verfasser nicht seine aus dem pessimistischen Interesse stammenden Vorurtheile in die Quere kommen und seinen unbefangenen Blick trüben. Dieß ist entschieden der Fall bei den beiden Behauptungen, daß die religiöse Erlösung und Versöhnung keine Seligkeit als positiven Gewinn biete,

sondern nur Aufhebung der vorhergegangenen Unseligkeit, die zwar eine Zeit lang durch Reflexion auf den Kontrast als Seligkeit erscheine, beim Verschwinden dieser Reflexion aber nur einen indifferenten Gefühlszustand des Friedens übrig lasse; und daß dem entsprechend auch nicht die Seligkeit des Erlösungsbewußtseins (der „Gotteskindschaft") als Endzweck des religiösen Heilsprozesses betrachtet werden dürfe, vielmehr sei der ganze subjektive Heilsprozeß nur Mittel für den objektiven, d. h. für die sittliche Arbeit am Welterlösungsprozeß, — ein Satz, mit welchem der Religion ihr eigenthümlicher Werth und ihre selbständige Bedeutung doch eigentlich wieder zu Gunsten der Moral abgesprochen wird. Den Schluß des Werkes bildet „der objektive Heilsprozeß" oder das religiöse Gemeinschaftsleben in den Formen des kirchlichen Kultus, wobei der Verfasser seine Ideen über den **künftigen Kultus** der Religion des konkreten Monismus entwickelt. Mit Ausmerzung aller symbolischen und ästhetischen Elemente soll derselbe sich auf den „Dienst am Wort" beschränken, bei welchem aber an die Stelle des heteronomen Gesetzes und heterosoterischen Evangeliums die andächtige Versenkung des religiösen Bewußtseins in sich selbst, in seinen Inhalt, das religiöse Verhältniß, die reale Einheit mit Gott zu treten habe. Hieraus werde das religiöse Bewußtsein die stets neue Aktualisirung der Heilsgnade als Offenbarungs-, Erlösungs- und Heiligungsgnade schöpfen, also in sichselbst das allein wahre Gnadenmittel finden. „Die höchste Stufe des religiösen Bewußtseins (die der Immanenzreligion) hat die Aufgabe, auch im Kultus das Wesentliche vom Unwesentlichen zu scheiden und das bisher mittelbar mit Hülfe von Aeußerlichkeiten und Illusionen mangelhaft Erzielte durch direktes Losgehen auf den Kern der Sache in vollkommenerer Weise zu realisiren."

Denken wir uns einen Augenblick in eine solche Kultusversammlung hinein, welche nicht bloß alle symbolischen Handlungen, nicht bloß alle sinnlichen Bilder, nicht bloß allen Gesang verschmäht, sondern auch in der Predigt alle historische Anknüpfung, alle Veranschaulichung der religiösen Wahrheiten in persönlichen Idealen, alle Erinnerung an die großen Gestalten und urbildlich bedeutsamen Erlebnisse der Geschichte, welche als ewige Zeugen Gottes im Bewußtsein der Gemeinde fortleben, kurz alle Verkörperungen des Idealen in lebensvollen Anschauungen bei Seite läßt, um ausschließlich in

den reinen d. h. schlechthin abstrakten Gedanken der „realen Einheit mit Gott" sich zu versenken: welche Wirkung auf das religiöse Gemüth der Gemeinde könnten wir von solcher Meditation erwarten? Die von Hartmann geschilderte Gemeinde der Zukunftsreligion wäre in der That nicht mehr eine religiöse Kultusgemeinde, sie wäre eine Philosophenschule, die mit einer Kirche, auch beim weitesten Sinn dieses Worts, eben nur ein Philosoph verwechseln kann, der dem realen kirchlichen Leben fernsteht und der von dem alten Irrthum, die Religion für eine Art von Philosophie zu halten, noch nicht losgekommen ist. Gerade das, was E. von Hartmann als das Neue und Eigenthümliche seiner Religionsphilosophie rühmt, das vollständige Abstrahiren von allen geschichtlichen sowohl wie kultischen Vermittelungen des religiösen Bewußtseins, in welchen dieses doch gerade zu objektiver Realität und lebendiger, Gemeinschaft gründender und erhaltender Kraft kommt, dieser abstrakte, bis zum gespenstischen Spiritualismus ausgehöhlte Intellektualismus, der über den Hegel'schen noch weit hinausgeht, das ist der eine Cardinalfehler der Hartmann'schen Religionsphilosophie.

Und dazu kommt als der andere der pantheistische Pessimismus, dieses üble Erbe von Schopenhauer. Daß die Erfahrung der Weltübel und der Sünde das Erlösungsbedürfniß weckt und also zur Religion führt, ist freilich unbestritten; aber was wir in der Religion suchen, ist ja eben die Ueberwindung des Unheils der Welt durch das Heil aus Gott, der eben deswegen nothwendig über das Weltunheil erhaben und die Kraft zu unserer Erlösung von demselben sein muß. Wie ist aber dieß möglich, wenn alles Unheil und alle Unseligkeit in Gott selbst seinen ursprünglichen und wesentlichen Sitz haben soll? Wie kann ein selbst unseliger und erlösungsbedürftiger Gott für uns Grund der Erlösung werden? Könnten wir überhaupt in einem sittlichen Verhältniß stehen zu einem Gott, der keine Liebe zu uns hätte, der vielmehr alle seine Geschöpfe nur aus dem rein egoistischen Motiv in ein jammervolles Dasein gesetzt haben soll, damit sie ihm durch ihre Selbstvernichtung zur Erlösung von seiner eigenen Unseligkeit behülflich seien? Wären einem solchen Gott gegenüber die Gefühle der Liebe, Dankbarkeit, Ehrfurcht, des Vertrauens, also eben die Grundgefühle aller echten Frömmigkeit psychologisch möglich? Und auch das einzig übrig bleibende religiöse Motiv, das der Er-

lösungshoffnung, welchen Werth könnte es denn im Grunde haben, wenn doch alle „Erlösungs- und Heiligungsgnade" in letzter Instanz darauf hinauslaufen sollte, daß Alles möglichst rasch zu Grunde gehe?! Wem es nur darum zu thun wäre, der könnte doch vielleicht finden, daß sich dieß Ziel weit wohlfeiler, als durch die Hingabe an den Prozeß der Welterlösung, erreichen lasse im Selbstmord, wobei er, um seiner Pflicht, an der Erlösung der Andern mitzuarbeiten, Genüge zu thun, ja nur dafür Sorge tragen dürfte, daß seine Praxis Nachahmung fände. Mainländer's „Philosophie der Erlösung" (1876) zieht insofern die Consequenz der Pessimismus-Religion, als sie statt des zwecklosen Umweges über die geschichtliche Kulturarbeit vielmehr direkt auf den Kern der Sache losgeht: die Erlösung im Nichts mittelst Virginitäts- und Selbstmordsempfehlung und -Vorbild in's Werk zu setzen. Daß Hartmann von solchem Wahnsinn nichts wissen will, ist ja recht gut; aber seine Philosophie bietet ihm kein Mittel zu dessen Widerlegung. Wir werden also zu dem Ergebniß der obigen Kritik, nach welchem der Pessimismus psychologisch und metaphysisch grundlos und ethisch zwecklos ist, jetzt noch hinzuzufügen haben, daß er auch mit der Religion in fundamentalem, unversöhnlichem Zwiespalt steht.

Nun hängt aber endlich dieser Pessimismus — abgesehen von seinen unkontrolirbaren individuell-psychologischen Motiven — theoretisch aufs engste zusammen mit dem Willens-Pantheismus, den Hartmann von Schopenhauer her noch fortschleppt. Allerdings nicht mehr in der ursprünglichen schroffen Einseitigkeit. Zu deren Ueberwindung hat er vielmehr durch Combination mit Hegel's Vernunftprinzip einen energischen Anlauf genommen. Aber wir haben schon oben gesehen, daß es doch nur beim Anlauf bleibt, indem es ihm nicht gelungen ist, beide Prinzipien wirklich zu organischer Einheit zu verbinden. Daher bleibt Hartmann's Gottesbegriff in der allerwunderlichsten Schwebe zwischen Pantheismus und spekulativem Theismus hängen. Nicht den letztern trifft der Vorwurf der Inkonsequenz, wie Hartmann behauptet, sondern ihn selber. Denn wenn auch der spekulative Theismus in der Mehrzahl seiner Vertreter den Begriff der Persönlichkeit von Gott ablehnt, so thut er das doch nur darum, um von der allwissenden Vernunft und dem allmächtigen Willen Gottes die Schranke des persönlichen,

d. h. Einzelbewußtseins und Einzelwillens fern zu halten; wiefern darin ein Widerspruch oder eine Inkonsequenz liegen soll, ist wirklich nicht abzusehen; vielmehr liegt darin gerade die Befreiung des Theismus von dem Fehler, welcher ihm in seiner vulgären Form allerdings anhaftet, daß die freien Willensentscheidungen Gottes mit der Nothwendigkeit der absoluten Weltordnung in Widerspruch stehen. Diesen Vorwurf konnte Hartmann zwar dem naiven Theismus nicht mit Unrecht machen, aber daß derselbe den spekulativen Theismus nicht mehr trifft, mußte er selber wissen. Hingegen leidet der Gottesbegriff, welchen Hartmann dem spekulativen Theismus als den wahren und allein konsequenten entgegenstellt, an den augenfälligsten Widersprüchen: man denke einen unbewußten Geist, der doch allwissend und allweise sein soll, der also Alles weiß, nur sich selbst nicht, der Alles zweckmäßig ordnet, alle Zwecke auf einen Endzweck hin lenkt, der in ihm selber liegt, und der doch von sich selber und seinem Endzweck gar kein Bewußtsein habe! Man denke einen Gott, der sich nach seiner Immanenz in der Welt oder als das innewohnende Subjekt aller Gefühle der Einzelwesen theils glücklich, theils (und überwiegend) unglücklich, nach seiner Transscendenz aber oder als das überweltliche insichseiende Subjekt rein unselig fühle, weil sein unendliches Wollen nie erschöpfend realisirt sei, (als ob ihm nicht eben dazu die ganze Ewigkeit zur Disposition stünde!) und der doch von diesen verschiedenartigen Gefühlen gar kein Bewußtsein habe, obgleich sie die Motive seines zweckvoll berechneten Handelns bilden! Daß dieß schlechterdings unvollziehbare Widersprüche sind, sieht Jeder. Hat Gott keinerlei Bewußtsein von sich selbst, so kann er sich auch keine Zwecke setzen, so hat er überhaupt kein insichseiendes und vom Weltprozeß sich unterscheidendes Selbst, geht vielmehr in diesem auf, und kann dann nicht mehr die weltordnende Vernunft und leitende Vorsehung sein, was er doch auch nach Hartmann sein soll. Wird aber mit der absoluten allweisen und allwissenden Vernunft Ernst gemacht, dann muß dieselbe auch wirklich so gedacht werden, daß sie der in der raumzeitlichen Welt sich differenzirenden Kraft gegenüber die in sich selbst beharrende, von der realen Vielheit sich unterscheidende und dieselbe beherrschende selbständige Einheit ist, d. h. als wirkliches für sich seiendes Selbst, als absolutes Selbstbewußtsein. Gerade auf der realistischen Grundlage, welche der Hegel'sche Panlogismus

durch das Willensmoment erhält, ist diese Fortbildung des abstrakten idealistischen Monismus zum „konkreten Mono-Theismus" unabweislich gefordert, wie dieß schon Schelling ganz richtig erkannt hat. Ja diese Fortbildung ist sogar die unmittelbarste Consequenz von Hartmann's eigener Kritik des abstrakten Monismus, von seiner Forderung, das Absolute nicht als bestimmungs- und unterschiedslose Einheit, sondern als die Einheit von Unterschieden und Bestimmungen zu denken und insbesondere zwischen dem ewigen Wesen und veränderlichen Wirken desselben zu unterscheiden. Ich halte diesen Satz für sehr richtig, schreibe ihm aber eine viel größere Tragweite zu, als Hartmann selbst zu thun scheint. Denn wenn diese Unterscheidung mehr als bloße subjektive Vorstellung in uns, wenn sie objektive Wahrheit sein soll, so läßt sie sich nur als Selbstunterscheidung des Absoluten denken, die nichts anders als ein Akt seines Selbstbewußtseins sein kann. Oder wo sollte denn sonst das Zusammen von ewigem Sein und zeitlichem Wirken seinen Ort haben, wenn nicht in einem Bewußtsein, das beide unterscheidend auf einander bezieht? Nehmen wir dieses weg, so stürzt sofort die ganze Unterscheidung beider Seiten des göttlichen Lebens rettungslos in sich zusammen und es bleibt dann nur entweder das starre Eine, das den Weltprozeß in sich absorbirt — abstrakter Monismus, oder das flüchtige Viele, in dem das Eine Ewige zerfließt — atheistischer Pluralismus. Da Hartmann selber diese Alternative anerkennt*), so nehmen wir ihn nur beim eigenen Wort, wenn wir ihm zumuthen, sich entweder zu einer dieser beiden von ihm selbst verworfenen Theorieen zu bekennen oder den einzigen rettenden Ausweg zu ergreifen und den Schritt vom unbewußten zum bewußten Absoluten, vom Pantheismus zum Theismus vollends ganz zu vollziehen.

„Ich behaupte positiv, daß die Philosophie des Unbewußten den Uebergang vom Pantheismus zum Theismus darstellt. Die Willensphilosophie, nachdem sie an den Einseitigkeiten und Schwächen des Pantheismus gescheitert ist, beginnt mit E. v. Hartmann auf theistisches Gebiet sich zu retten. Nur daß derselbe auf halbem Wege

*) „Die Religion des Geistes" S. 121. Vgl. „Neukantianismus rc." S. 346 ff.

stehen bleibt, nur daß er selbst vielleicht über diese Wendung sich nicht einmal klar geworden ist! Aber die Prämissen zu einer solchen Weltanschauung sind bei ihm gegeben, nur die Conklusio braucht noch gezogen zu werden. . . Immer nach vorwärts weist eine jede Stufe der vom Schopenhauerianismus durchlaufenen Entwicklung, und so wird dieselbe sich vollziehen von Innen heraus bis zu ihrem endgültigen Abschluß!" — Diese Worte stammen nicht etwa von einem Theologen her, gegen welchen E. v. Hartmann natürlich sofort den bequemen Vorwurf der Befangenheit zur Hand hätte, sondern ihr Autor ist ein ihm selbst allernächst stehender Philosoph, der jüngste Schopenhauerianer Peters. Und obige Worte sind auch nicht eine flüchtige Bemerkung, sondern das reiflich vorbereitete Ergebniß einer äußerst scharfsinnigen Darstellung und Kritik der Schopenhauer'schen Philosophie in den verschiedenen Formen ihrer Aus- und Umbildung*). Wir dürfen also darin das Bekenntniß eines energischen Denkers begrüßen, der durch Schopenhauer's Schule hindurchgegangen ist und dabei die Ueberzeugung gewonnen hat, daß man diese Philosophie in der von E. v. Hartmann angebahnten Richtung fortbilden, aber noch einen Schritt weiter als dieser, nehmlich zum Theismus fortschreiten müsse. Auch die Skizze, welche Peters von seiner theistischen Weltanschauung entwirft, ist reich an trefflichen und fruchtbaren Ideen, wenn auch sein eigenthümlicher Vorschlag, den Raum als ein ursprüngliches zweites Prinzip außer Gott (in der Weise etwa des platonischen μὴ ὄν) zu verwerthen, nicht haltbar ist.

---

5. Die nachhegelsche Spekulation.

Die nachhegelsche Spekulation ist zwar von Hegel ausgegangen und ist immer von diesem tiefsinnigen Denker mächtig beeinflußt geblieben, aber stehengeblieben ist sie nicht bei Hegel, sondern sie hat sich wenigstens in ihren bedeutendsten Vertretern mehr oder weniger entschieden von den Schranken des ursprünglichen Hegel'schen Systems

*) „Weltwille und Willenswelt. Studien und Ideen zu einer Weltanschauung. Von Dr. Karl Peters." Leipzig. 1883.

losgemacht und dessen Kern nach neuen Richtungen hin entwickelt, wobei naturgemäß mannigfache Berührungen und Combinationen mit anderen Systemen sich ergaben. Die spekulative Religionsphilosophie der letzten Decennien beruht wesentlich auf solchen Combinationen von Hegel'schen mit Schleiermacher'schen und Schelling'schen, theilweise (wie wir oben sahen) auch mit Schopenhauer'schen und (wie wir unten noch sehen werden) sogar mit Herbart'schen oder Leibniz'schen Elementen. Sofern das Mischungsverhältniß dieser Elemente bei den Verschiedenen sehr verschieden ist, kann man die Einen mehr als Neuhegelianer, die Andern als Neuschellingianer oder sonstwie bezeichnen; aber da diese Unterschiede doch nicht eigentlich von prinzipieller Bedeutung sind und überdieß in vielfach abgestuften Nüancen in einander überfließen, sodaß dieselben Männer von den Einen als Neuhegelianer, von den Andern als Neuschellingianer bezeichnet werden können, so empfiehlt sich's am meisten, sie alle unter der gemeinsamen Kategorie der „nachhegelschen Spekulation" zusammenzufassen und nach Verwandtschaftsverhältnissen zu gruppiren.

Von der alten, noch rein hegelischen Schule wurde schon oben (S. 443) bemerkt, daß sie in die rechte und linke Seite auseinanderging, deren jede in demselben Maße, in welchem sie sich in ihrer Einseitigkeit verrannte, desto mehr auch mit der Philosophie zu Rande kam. Der Anlaß zur Entzweiung wurde hauptsächlich die durch Strauß' „Leben Jesu" (1835) in Fluß gekommene christologische Frage, welche eine ganze Literatur von Streitschriften, Repliken und Dupliken hervorrief, deren wissenschaftliches Ergebniß jedoch in keinem Verhältniß stand zu dem darin entfalteten Aufwand von polemischem Eifer und dialektischen Künsten*). — Die beste und bleibend werthvolle Frucht aus den von Strauß erregten theologischen Kämpfen war Christian Ferdinand Baur's historisch-kritische Erforschung des Urchristenthums, durch welche der Streit aus den luftigen Regionen der idealistischen Spekulation oder der Gefühlspostulate auf den soliden Boden der realen Geschichte verpflanzt und damit dann auch die religiöse Spekulation zu kritischer Ernüchterung genöthigt wurde. Was nach dieser letzteren Seite bleibend Werthvolles aus der Hegel'schen Schule

*) Wer sich näher dafür interessirt, den verweise ich auf Strauß' „Streitschriften" und auf Carl Schwarz' treffliche Geschichte der neueren protestant. Theologie, 4. Aufl.

unmittelbar hervorgegangen ist, beschränkt sich im Wesentlichen auf die Arbeiten zweier Männer: Vatke und Biedermann, welche beide den Extremen von Rechts und Links gleich abhold, mit Hegel'schem Tiefsinn die kritische Schärfe und den religiösen Sinn Schleiermacher's verbanden und zugleich als gründliche Bibelkenner über die nothwendige geschichtliche Basis der religiösen Spekulation verfügten.

Wilhelm Vatke hat in seiner Schrift: „Die menschliche Freiheit in ihrem Verhältniß zur Sünde und zur göttlichen Gnade" (1841) als die Aufgabe der Spekulation bezeichnet, die beiden gefährlichsten Klippen, an welchen eine oberflächliche und einseitige Religionswissenschaft scheitere, gleichsehr zu vermeiden: auf der einen Seite den abstrakten Monismus des Gedankens, welcher es in der Einen absoluten Causalität zu keinem realen Unterschied kommen läßt, alles Endliche und darunter auch das Böse als integrirendes Moment eines mit sich identischen absoluten Prozesses oder als Resultat eines einigen Willens und Rathschlusses faßt und damit die tieferen Gegensätze des religiös-moralischen Selbstbewußtseins abschwächt und in ihrer energischen Wahrheit aufhebt; auf der andern Seite den ebenso abstrakten Dualismus der Vorstellung, welcher die Wahrheit dieser Gegensätze um einen zu hohen Preis erkauft, der aber bei näherer Ansicht dennoch ungültig ist, sofern zwischen den absoluten Geist und die endlichen Geister eine feste Schranke gestellt, die Idee des Absoluten aufgehoben und die Möglichkeit einer wirksamen Gnade, die als Bethätigung des unendlichen Geistes über jene Schranke übergriffe, nicht erkannt wird. Um diese beiden Extreme zu vermeiden und ebensowohl die Sünde als die widergöttliche Freiheit des Menschen, wie die Gnade als die innermenschliche Freiheit Gottes zu begreifen, muß Gott als der konkrete Geist gedacht werden, welcher die Welt, das Reich der endlichen Geister nicht außer sich, sondern in sich hat, als die selbstgesetzte Bedingung seiner realen Freiheit, als den vernünftigen Inhalt seines Wissens und Wollens; es muß erkannt werden, daß es zum realen Begriff Gottes gehört, das wahrhaft Menschliche mit zu umschließen und die Fülle seines Wesens im Reiche der ebenbildlichen Geister zu entfalten; ebenso wie es umgekehrt zum realen Begriff des Menschen gehört, ein göttliches Element in seiner Natur mitzuenthalten als den göttlichen Grund

seiner Entwicklung zur wahren sittlichen Freiheit. Erst in der Einheit beider Seiten ist Gott absoluter Geist im vollen Sinn; dieses Absolute als Einheit aller Gegensätze umfaßt auch die Persönlichkeit, ist aber selbst keine Person, weil eine solche nicht absolut im strengen Sinn des Worts sein kann; das Absolute im höchsten Sinn des Worts ist der theoretische und praktische Geist, welcher sich selbst weiß und hervorbringt als die konkrete Einheit des Reiches der Geister, also Gott in der Einheit mit der Welt, oder bestimmter, Gott in der Einheit mit seinem Reich, als Alles in Allen, wie er die Form der Persönlichkeit zu seinen Momenten hat, nicht etwa unterpersönlich, sondern überpersönlich, übergreifende Einheit der Personen ist. „Wir treten damit", bemerkt Vatke, „ebenso sehr einer herrschenden Verstandesbetrachtung entgegen, welche Göttliches und Menschliches bloß neben einander stellt, als auch einer wieder auftauchenden pantheistischen Vermischung beider Seiten, welche nicht minder bloße Verstandesansicht ist und sich nicht zum Begriffe des Geistes erhoben hat." — Daß diese Intention, die deistische Scheidung wie die pantheistische Vermischung von Gott und Mensch (Welt) in einem konkreten Monismus oder im Monotheismus zu überwinden, nicht bloß die richtigste Deutung der Hegel'schen Philosophie, sondern auch das an sich Richtige ist, scheint mir außer Zweifel zu liegen; eine andere Frage aber ist, ob Vatke diese richtige Intention auch befriedigend durchgeführt habe und ob sie überhaupt sich befriedigend lösen lasse auf dem Standpunkt des reinhegelschen logischen Idealismus, dem die Natur bloß als eine „äußerliche Objektivität des Begriffs", als eine „in die wirkliche Aeußerlichkeit herausgesetzte reine Gedankenbestimmung oder unmittelbare Idee" gilt?

Indessen kann dieses Bedenken uns doch nicht hindern an der vollen Anerkennung der tiefsinnigen und umsichtigen Spekulation, welche den schwierigsten Problemen der Freiheit, Sünde und Gnade auf den Grund zu kommen strebt. Die Grundbedingung einer richtigen Fassung dieser Begriffe ist nach Vatke die, daß wir die Freiheit als einen dialektischen Prozeß denken, in welchem Gott und Mensch sich nicht äußerlich gegenüberstehen, sondern die beiden untrennbar zusammengehörigen Seiten eines Verhältnisses bilden, das sich eben durch die Dialektik ihrer verschiedenen wechselseitigen Beziehungen hindurchbewegt. So lange der göttliche Wille dem mensch-

lichen gegenübersteht, offenbart er sich nur als Zweck, als Sollen, dem die Realität noch fehlt, da das Wollen auf die menschliche Seite fällt als Wahlfreiheit oder Willkür. Diese Diremtion des Willens in die Seiten der subjektiven Freiheit und des göttlichen Gesetzes ist der nothwendige Durchgang des sittlichen Prozesses, in welchem auch das Böse seinen allgemeinen und insofern nothwendigen Ursprung hat, als Jeder durch den inneren Zwiespalt, durch den Kampf des Geistes und Fleisches hindurchgehen muß, um die Erkenntniß des Guten und Bösen zu erlangen, was aber nicht möglich ist, ohne auch die Wirklichkeit beider Gegensätze in irgend welchem Grade in sich zu erfahren. „Denn da die Sünde wesentlich eine Bestimmtheit des subjektiven Willens ist, so kann sie auch nur erkannt werden, wenn sie wirklich im Willen existirt, kann daher auch nur durch die Wirklichkeit als eine innerlich mögliche gewußt werden, sofern dieses Wissen das andere von der Aktualität der Sünde umschließt. Wenn man daher zugibt, daß das Wissen des Bösen und die Möglichkeit, daß das Ich dasselbe zum Inhalt seines Willens mache, die unumgängliche Bedingung der energischen Freiheit des Guten bilde, so ist es bloß Mangel an dialektischer Schärfe des Denkens, wenn man sich die nothwendige Consequenz jener Voraussetzung, das wirkliche Eintreten des Bösen als nothwendige Bedingung des moralischen Bewußtseins verbirgt. Daher ist das Böse das negative Moment am Guten, welches das Dasein der moralischen Willkür bedingt und nothwendig entstehen muß, um überwunden zu werden und dem Guten wirkliche Selbständigkeit zu verleihen." Wäre das Böse nicht ein nothwendiges Moment der werdenden Freiheit, so ließe sich auch die Allgemeinheit der Sünde nicht mehr behaupten. Freilich ist aber diese Nothwendigkeit nur als ein zum Verschwinden bestimmtes Moment des sittlichen Prozesses zu verstehen, indem jeder Fortschritt in der Entwicklung des Gewissens die Nothwendigkeit der Existenz der Sünde zur bloßen Nothwendigkeit der Möglichkeit derselben aufhebt. Der Weg vom möglichen zum wirklichen Guten geht nur über das negirte und überwundene Böse, und gerade darin besteht die wahrhafte Selbständigkeit des Guten. Als Widerspruch des Willens in sich selbst, seiner Erscheinung mit seiner Idee, fällt aber das Böse nur auf die endliche Seite, ist unmittelbar nur Sache des Menschen, von Gott weder gewollt noch gewirkt. Der gött=

liche Wille bezieht sich auf das Böse nur als die es negirende Macht der Weltordnung und als die es aufhebende Macht der Gnade.

Aber die Aufhebung des Gegensatzes der Momente des Willens darf nicht als ein den immanenten Entwicklungsgang abbrechendes Wunder gedacht werden, wodurch die Freiheit aufgehoben, statt realisirt würde. Sondern wie ja schon der Widerspruch, welchen das Böse bildet, nur denkbar ist in Beziehung auf eine irgendwie auch wirklich gesetzte Einheit der Momente, so hat der Wille in der Totalbewegung seiner Momente auch die Energie, den Widerspruch in sich aufzuheben, und dieser Akt muß Bethätigung der göttlichen und der menschlichen Seite des Willens, also der Gnade und der Freiheit zugleich sein. Die göttliche Seite des Willens, welche in ihrer Entgegensetzung gegen die menschliche bloßes Sollen war, wird jetzt zum wirklichen Wollen, indem Gott selbst seinen Willen im Menschen realisirt, in der Bestimmtheit menschlicher Subjektivität seine eigene Selbstbestimmung und damit reale Freiheit hat. Die Thätigkeit Gottes, seinen Willen subjektiv zu setzen, ist die freie Energie, womit er die menschliche Subjektivität assumirt, seiner höheren Allgemeinheit das besondere Ich unterwirft und ebendamit wahrhaft befreit. Dabei verhält sich der menschliche Wille nicht passiv gegen eine unwiderstehliche Wirksamkeit Gottes, sondern sein Bestimmtwerden ist ein Sichselbstbestimmen, da der göttliche Wille sein wahres Selbst, das Urbild seiner selbst ist. Der nach der gewöhnlichen Vorstellungsweise unvereinbare Gegensatz von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit läßt sich also nur so auflösen, daß man in der Gnade die Bethätigung des zum Begriff der menschlichen Natur gehörigen göttlichen Ebenbilds erblickt. Die Einwirkung der göttlichen Gnade ist dann nicht verschieden von der immanenten Entfaltung des tiefsten göttlichen Lebensgrundes im Menschen, der aber dem Menschen nach seinem endlichen Fürsichsein wie etwas Aeußerliches gegenübersteht. Ist das göttliche Ebenbild das wahrhafte Wesen des Menschen und hat dasselbe nur Realität kraft der Identität mit dem Urbild oder dem Logos, so kann im Menschen keine wahrhafte Selbstbestimmung stattfinden, die nicht zugleich Selbstbestimmung des Urbilds in seinem Ebenbild ist. Nur aus dieser höheren Einheit beider Seiten läßt sich Offenbarung, Versöhnung und Rechtfertigung, Liebe und Gnade verstehen. Gott ist nicht als Geist wirklich, ohne zugleich offenbar

zu sein im Geist des Menschen; ebenso ist die göttliche Liebe nicht wirklich, ohne in die menschlichen Herzen ausgegossen und zur erwärmenden und befreienden Kraft, zur Gegenliebe geworden zu sein. Dieß ist der Sinn der Lehre vom rechtfertigenden Glauben, der, durch die Gnade gewirkt, diese erst wirklich macht. Denn die Rechtfertigung ist nicht bloß ein Akt Gottes, welcher über den Menschen ergeht und bei welchem sich dieser passiv verhielte, sondern beide Seiten kommen auch hier, wie bei der konkreten Freiheit überhaupt, einander entgegen, ihre Einheit läßt sich aber nicht mehr nach der endlichen Relation auseinanderlegen, weil eben in diesem absoluten Akt das bloße Verhältniß als solches überwunden und die unendliche Macht der heiligen Liebe Gottes zum Inhalt des Selbstbewußtseins gemacht wird, welches ebendamit in Gott lebt. Auch die Härten der Prädestinationslehre lösen sich von hier aus: Gott will das Heil Aller ansich, d. h. in Form des absoluten Zwecks, sofern man von der Vermittlung desselben abstrahirt; in der Wirklichkeit aber will er das Heil derer, welche dasselbe frei ergreifen, d. h. sein absoluter Wille ist in der Realisirung bedingt durch die von ihm selbst gesetzten Vermittlungen der Subjektivität und der Geschichte.

Auch in der geschichtlich-socialen Welt verwirklicht sich der göttliche Wille nicht außer und ohne, sondern in und durch die menschliche Freiheit. Der Gesammtwille und Gesammtgeist eines Volks wird überall mittelbar oder unmittelbar mit dem göttlichen identisch gewußt. Die Wahrheit aller mythischen Sagen von Götterstiftungen, Göttersöhnen, Theokratie liegt in der christlichen Idee des Gottmenschen und der darin gesetzten Identität des göttlichen Willens und der menschlichen Sittlichkeit. Alle Ströme der Weltgeschichte münden in das Reich Gottes, welches der Wille Gottes ist in seiner konkreten Entfaltung zur sittlichen Gemeinschaft. Als wirklicher Geist bethätigt sich hier die Vorsehung durch alle Personen und Thaten, in welchen die Idee des Guten Wirklichkeit gewinnt, vorzüglich durch die schöpferischen welthistorischen Personen, unter welchen Christus als Mittelpunkt der Weltgeschichte, als Offenbarer und Wirklichkeit der urbildlichen Idee, als die persönlich gewordene Liebe Gottes einzig dasteht. Aber auch in den Gesetzen der Weltordnung, welche Voraussetzung wie Schranke aller subjektiven Selbstbestimmung bilden, bethätigt sich die göttliche Vorsehung; denn „eine vernünftige Allge-

meinheit und heilige Ordnung, welche sich in allem Unvernünftigen und Unsittlichen erhalten und, obwohl durch die menschliche Willkür im Besonderen verletzt, sich immer wiederherstellen, richtend und versöhnend, auflösend und bindend walten, müssen Selbstbestimmung einer absoluten Vernunft und eines heiligen Willens sein."

Auf denselben Standpunkt einer zwischen Rechts und Links vermittelnden Hegel'schen Spekulation hat sich der tiefsinnige Züricher Theologe Alois Emanuel Biedermann von Anfang gestellt; sein erstes Buch: „Die freie Theologie oder Philosophie und Christenthum in Streit und Frieden" (1844) hat er seinem Lehrer Wilhelm Vatke zum Zeichen dankbarer Verehrung gewidmet. Er suchte in demselben die Vereinbarkeit der spekulativen Philosophie mit der christlichen Theologie aus dem Begriff beider nachzuweisen. Die Philosophie ist Verhalten des allgemeinen oder denkenden Ich zum Allgemeinen oder Gedanken, also theoretisches Selbstbewußtsein des Geistes von seinem allgemeinen Wesen, kurz: „absolutes Selbstbewußtsein", in welchem die absolute Form des Denkens entspricht dem absoluten Inhalt des Gedankens (vorausgesetzt wird dabei mit Hegel, daß die Totalität des Wirklichen nichts als die Entfaltung der absoluten Idee sei). Die Religion aber ist zwar auch Verhalten des Ich zu seinem allgemeinen Wesen, aber nicht des allgemeinen oder denkenden, sondern des einzelnen praktischen Ich, sie ist Reflexion des unmittelbaren Selbstbewußtseins in's theoretische Bewußtsein vom Absoluten und umgekehrt des letzteren in's unmittelbare Selbstbewußtsein, kurz: sie ist „praktisches Selbstbewußtsein des Absoluten." Daraus ergibt sich, daß die Religion zwar allerdings auch ein theoretisches Moment enthält, nehmlich das Bewußtsein des Absoluten, aber nur als Moment, das für sich allein noch gar nicht religiös ist, sondern dieß erst damit wird, daß es aufs praktische Selbstbewußtsein bezogen wird. Da nun dieß theoretische Moment in der Religion nicht die Form des Denkens, sondern die der Vorstellung hat, so konnte daraus die irrige Meinung entstehen, die Religion sei überhaupt nur eine Weise der Vorstellung und daher im Zwiespalt mit dem reinen Denken der Philosophie. Allein dabei ist übersehen, daß das Specifische der Religion vielmehr in der Beziehung ihres theoretischen Moments auf das praktische Selbstbewußtsein besteht, welcher prak-

tische Akt dem theoretischen Verhalten der Philosophie so ungleichartig ist, daß er von dieser nicht gestört oder aufgehoben werden kann, wogegen allerdings mit den Vorstellungsformen der Religion die Gedanken der Philosophie in Collisionen kommen können und müssen. Diese Collisionen werden aber für den praktischen Kern der Religion um so weniger gefährlich sein, je genauer das allgemeine Prinzip einer Religion entspricht dem Prinzip einer Philosophie. Nun ist das Prinzip der christlichen Religion nicht irgend eine theoretische Weltanschauung, die immer von der jeweiligen Zeitbildung abhängig ist und mit dieser wechselt, sondern es ist die im praktischen Selbstbewußtsein sich vollziehende Vermittlung der ewigen Wesensallgemeinheit und der besonderen endlichen Existenz des Geistes zur konkreten Einheit des Einen wirklichen freien Geistes, worin der Mensch zu seiner göttlichen Wahrheit und Gott zu seiner menschlichen Wirklichkeit kommt; ein religiöser Prozeß, der zur begrifflichen Voraussetzung hat, daß Gott und Mensch an sich nicht als verschiedene Substanzen sich gegenüberstehen, sondern sich zu einander verhalten wie die Momente des allgemeinen ewigen Begriffs und der zeitlichen realen Einzelheit des Menschen, deren wesentliche Zusammengehörigkeit von der religiösen Vorstellung in der Form des persönlichen Gottmenschen Christus angeschaut wird, welche als Vorstellung der Kritik zwar unterliegt, deren religiöser Kern aber das praktische Selbstbewußtsein des mit sich einigen freien Geistes ist, also praktisch wesentlich dasselbe, wie das theoretische Prinzip der absoluten Philosophie — womit die wesentliche Uebereinstimmung dieser mit dem Christenthum nachgewiesen sein soll.

Bewegte sich Biedermann mit dieser Definition der Religion, als praktischen Selbstbewußtseins des Menschen von seinem absoluten Wesen oder allgemeinen Begriff, noch in etwas bedenklicher Nähe bei Feuerbach, so hat er sich hingegen später, in seiner „christlichen Dogmatik" (1868) auf den Standpunkt des spekulativen Theismus gestellt, der freilich auch bei ihm ebenso, wie bei Vatke, noch zu sehr in logischer Abstraktheit befangen bleibt. Aber von dem formalen Grundfehler der Hegel'schen Philosophie, der Methode der apriorischen Dialektik, hat Biedermann sich losgemacht. Er betont zwar mit Hegel, daß in der Religion eine über die bloße Subjektivität hinausragende objektive Wahrheit, die Wahrheit einer Gottesoffenbarung,

nicht bloß an sich vorhanden und gefühlsmäßig zu percipiren, sondern in ihrer Reinheit gerade für das Denken erkennbar sei, also zur objektiven wissenschaftlichen Gewißheit gebracht werden könne und solle; aber er findet diese Wahrheit nicht, wie die älteren Hegelianer wollten, in der formalen Dialektik des leeren Begriffs, sondern in der Erhebung des wirklichen Erfahrungsmaterials zur reinen Form der begrifflichen Wahrheit. Er theilt andererseits mit Strauß die geschichtlich-genetische Darstellung des Dogmas sowie die Schärfe der verständigen Kritik, aber er sieht in der kritischen Zersetzung des historischen Stoffs nicht, wie Jener, das Ganze, sondern nur die eine Seite der wissenschaftlichen Arbeit, auf welche die andere, die positive Rekonstruktion der im Dogma liegenden reinen Wahrheit zu folgen habe. Biedermann's Religionswissenschaft ruht also zwar auf dem Boden der Hegel'schen Unterscheidung von Vorstellung und Begriff, ist aber weit davon entfernt, in der religiösen Vorstellung die Religion überhaupt aufgehen zu lassen, wie es bei Hegel wenigstens theilweise den Anschein hatte und bei Strauß wirklich der Fall ist; ihm ist vielmehr die religiöse Vorstellung nur die empirische und natürliche Form des theoretischen Bewußtseinsaktes, welcher zusammen und in untrennbarer Einheit mit einem Willensakt und einem Gefühlszustand das Ganze des religiösen Vorgangs ausmacht. Er bezeichnet jetzt die Religion als die Wechselbeziehung zwischen Gott als unendlichem und dem Menschen als endlichem Geist, und er unterscheidet als die beiden darin wesentlich zusammengehörigen korrelaten Momente den göttlichen Akt der Offenbarung und den menschlichen des Glaubens.

Die Offenbarung ist das Sichaufschließen Gottes für den Menschen innerhalb der Sphäre des menschlichen Geisteslebens; Subjekt und Objekt derselben ist Gott selbst; sie ist übernatürlich, wenn unter Natur die sinnliche Naturbestimmtheit des Menschen im Gegensatz zu seiner Geistesbestimmung verstanden wird, ebenso aber auch natürlich, wenn unter Natur das im Wesen Liegende verstanden wird; als unmittelbarer Akt Gottes ist sie doch immer durch die allgemeine Natur und die individuelle Beschaffenheit des Menschen vermittelt. Entsprechend dem dreifachen Verhältniß zwischen göttlichem und menschlichem Geist: Wesenseinheit, Subsistenzgegensatz und Lebensgemeinschaft beider, unterscheidet sich auch die unmittelbare Offenbarung

Gottes in die drei Momente: Gott offenbart sich als unendlichen Grund des menschlichen Geisteslebens in Form seines Vernunfttriebes, als unendliche Norm desselben im Gewissen und als unendliche Kraft in der religiösen Freiheit des mit seinem Gesetz versöhnten Menschen. Letzterer Offenbarung entspricht als die subjektive Seite der Glaube; er erfährt die göttliche Offenbarung nach seiner dreifachen psychologischen Funktion: nach seinem theoretischen Moment als Erhebung über die jeweilige endliche Verstandesvermittlung hinaus zu unendlicher Wahrheit, im Gefühl als Erhebung über die natürlichen Gefühlszustände hinaus zu unendlicher Beseligung, im Willen als Erhebung über die natürliche Determination hinaus zu unendlicher Freiheit oder Selbstbestimmung als Geist. Diese innergeistigen Vorgänge der religiösen Erfahrung sind wirkliche Offenbarung Gottes, aber auch die einzige eigentliche Offenbarung. Was von solcher noch hinter und außer ihnen gesucht wird, beruht auf vorstellungsmäßiger Abstraktion, welche die geschichtlich menschliche Vermittlung in den Offenbarungsträgern mit dem göttlichen Offenbarungsakt unmittelbar identificirt. Auf eben derselben Abstraktion beruht auch die beliebte Gegenüberstellung von geoffenbarter und natürlicher oder positiver und Vernunftreligion; es ist supranaturalistisch abstrakte Vorstellung, irgendeine objektive Religion unmittelbar nur als göttliche Offenbarung zu bezeichnen, wie es naturalistisch abstrakte Vorstellung ist, irgendeine objektive Religion als bloß subjektiv menschliches Produkt anzusehen; jede objektive Religion ist vielmehr ebensowohl empirisch nach ihren menschlichen Faktoren zu betrachten, wie dann auch prinzipiell auf göttliche Offenbarung zurückzuführen. Wie die Religion des Einzelnen, so wird auch die Religionsgeschichte nur dann allseitig wahr aufgefaßt, wenn sie unter dem doppelten Gesichtspunkt einerseits einer göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts, andrerseits einer stufenweisen Selbstentwicklung des menschlichen Glaubens im natürlichen Zusammenhang mit der Culturentwicklung überhaupt begriffen wird. Dem Stufengang dieser religiösen Entwicklung hat die wissenschaftliche Betrachtung der Religionsgeschichte in der Art nachzugehen, daß sie weder apriori konstruirt, wovon man jetzt mit Recht nichts mehr wissen will, noch aber auch sich in die zufälligen Aeußerlichkeiten der Geschichte verliert, sondern aus dem Inbegriff der Anschauungen und des Cultus jeder Religion das gemeinsame

Wesentliche als das Realprinzip derselben zu erkennen sucht. Von diesem trefflichen Grundsatz gibt Biedermann selber die beste Illustration durch seine Bestimmung des Prinzips des Christenthums: es ist diejenige Wechselbeziehung zwischen Gott und Mensch, wie sie in dem religiösen Selbstbewußtsein Jesu als etwas Neues und darum eine neue Gemeinschaft begründend in die Geschichte getreten und in seiner Bezeichnung als „Sohn Gottes" bestimmt ausgeprägt ist. Aber dieses Prinzip ist in keiner einzelnen geschichtlichen Form zu einem endgültig abgeschlossenen Ausdruck gekommen, sondern entfaltet sich in der ganzen Geschichte des Dogmas, aus welcher es durch die wissenschaftlich sichtende Arbeit des theologischen Denkens zu ermitteln und zu reinem begrifflichem Ausdruck zu bringen ist. — Wie Biedermann dieß im Ganzen seiner „christlichen Dogmatik" gethan hat, kann nicht mehr Gegenstand dieser Darstellung sein. Daß dieselbe ein meisterhaftes Werk von bleibendem Verdienst für die theologische Wissenschaft ist, wird von allen kompetenten Beurtheilern anerkannt und kann auch dann nicht in Frage gestellt werden, wenn man den gegen dasselbe erhobenen Einwänden eine relative Wahrheit zugestehen müßte.

Die sachlich gründliche und persönlich freundliche Art, wie einerseits Biedermann die „evangelisch protestantische Dogmatik" von Richard Adalbert Lipsius (1876, 2. Aufl. 1879) besprochen und andererseits dieser wieder seinen Standpunkt vertheidigt und den Biedermann's beurtheilt hat („Dogmatische Beiträge zur Vertheidigung und Erklärung meines Lehrbuches" 1878, II. Abschnitt), ist von dem ehrwürdigen Altmeister der protestantischen Theologie, Carl Hase, in der neuesten (12.) Auflage seines „Hutterus redivivus" (1883) mit vollem Recht als ein „edles Vorbild, wie zwei Gelehrte in gegenseitiger Anerkennung ihre Selbständigkeit gegen einander geltend machen — ein seltenes Geschehniß in theologischer Literatur" bezeichnet worden. Um so zuversichtlicher darf auch ich hoffen, daß diese beiden trefflichen Dogmatiker mit derselben wahrhaft liberalen Duldsamkeit, die sie in gegenseitiger Kritik geübt, auch mir gestatten werden, daß ich bei aller wesentlichen Uebereinstimmung doch im Einzelnen von Beiden abweichend meine eigenen Wege gehe. — Lipsius erhebt gegen Biedermann den Vorwurf, daß seine Er-

kenntnißtheorie und Metaphysik trotz der Ablehnung der apriorischen Weltkonstruktion doch noch auf dem Standpunkt des absoluten Idealismus Hegel's stehe, sofern ihm der Gedanke als die innerste Substanz der Dinge gelte, die daher auch durch reines Denken völlig und ohne Rest zu erkennen seien, womit auch seine rein logische Construktion der Begriffe von Raum, Zeit und Materie zusammenhänge. Er bemerkt dann hiergegen, daß man wohl den Begriff des materiellen Stoffes auf den Begriff der Kraft zurückführen könne, daß es aber ebensowenig gelingen werde, die „Kräfte" in „Gedanken" aufzulösen, als man die Formen der räumlich-zeitlichen Anschauung auf Formen des Denkens oder auf logische Kategorieen als auf das wahrhaft Substantielle in ihnen reduciren werde; beides müßte aber möglich sein, wenn es gelingen sollte, den „Gedanken" als „den immanenten Grund", d. h. als das Realprinzip unserer äußeren Erscheinungswelt aufzuzeigen. — Ich kann diesen Vorwurf nicht ganz unbegründet finden: auch mir scheint allerdings noch ein gewisser Rest von Hegel's abstraktem logischem Idealismus in Biedermann's Denkweise zu liegen, und besonders in seinem Gottesbegriff zum Ausdruck zu kommen, sofern das Wesen Gottes in dem ewigen unwandelbaren actus purus des reinen Denkens bestehen soll, aus welchem sich eben doch die wirkliche Welt nicht erklären läßt; denn auch was Biedermann zu dieser Erklärung in seiner spekulativen Schöpfungstheorie beibringt, daß der absolute Geist sein Gegentheil, das räumlich-zeitlich-materielle Dasein, aus sich und außer sich heraus setze, ist eigentlich doch ein ebenso unvollziehbarer Gedanke, wie bei Hegel „die Selbstentäußerung, das Anderswerden, Abfallen und Auseinanderfallen der Idee", wodurch es zur Natur kommen soll. Was schon Schelling hiergegen eingewandt hat, das gilt, wie mir scheint, auch gegenüber der Vatke'schen und Biedermann'schen Spekulation. —

Soweit also zwar mit Lipsius einverstanden, kann ich doch dessen „neukantische" Erkenntnißtheorie noch weniger für richtig halten, bin vielmehr der Ueberzeugung, daß dieselbe, zumal in der schroffen, an Alb. Lange anschließenden Form, wie sie in den „Beiträgen" ausgeführt wird, jede Erkenntniß objektiver Wahrheit, jede Wissenschaft also, keineswegs etwa bloß die Religionswissenschaft, als unmöglich erscheinen ließe. Denn alles denkende Erkennen beruht ja eben darin, daß wir über die als Vorstellungen in uns gegebenen

Erscheinungen hinausgehen und nach dem ihnen vorauszusetzenden Ding an sich fragen, ja schon die einfache Annahme der Realität der Außenwelt geschieht nur durch ein die Bewußtseinsinnenwelt transscendirendes Causalitätsurtheil, welches ein Draußen, eine objektive Realität als Grund aller subjektiven Vorstellungen setzt. Unseren Denk- und Anschauungsformen die objektive Gültigkeit für's Sein absprechen, heißt also die Möglichkeit der Erkenntniß apriori aufheben; und daran vermöchte auch die Ersetzung der Erkennbarkeit der objektiven Welt durch die Gleichartigkeit der phänomenalen Welt in allen menschlich organisirten Subjekten schon darum nichts zu ändern, weil ja sogar die reale Existenz der anderen Subjekte außer mir unter jener Voraussetzung eine unerweisliche Hypothese wäre. Auf die mehrfachen inneren Widersprüche, an welchen auch die Lipsius'sche, wie die Lange'sche Erkenntnißtheorie leidet, will ich hier nicht weiter eingehen, sondern bemerke nur noch, daß mir der Grund des Irrthums bei Lipsius in der Voraussetzung zu liegen scheint, als könnte es nur die Alternative geben: entweder mit Hegel ein absolutes Wissen oder mit Hume und den „Neukantianern" gar kein Wissen von objektiver Wahrheit anzunehmen. Diese Alternative erkenne ich eben nicht an; ich bin vielmehr der Ueberzeugung, daß aus allen den Irrwegen der erkenntnißtheoretischen Bestrebungen unserer Zeit sich bald die Ansicht zur allgemeinen Anerkennung durcharbeiten werde, welche jetzt schon durch namhafte Denker vertreten wird: daß unserem Denken vermöge der im absoluten Weltgrund begründeten objektiven Gültigkeit der Denkformen und Gesetze die Kraft der Erkenntniß der ansichseienden Welt des Wirklichen zukommt, daß aber auch diese Kraft, wie jede andere, nach dem Grade der Entfernung ihrer Wirksamkeit an Intensität abnimmt, so daß also das Reich des Erkennbaren zwar nirgends durch einen festen Bretterzaun vernagelt ist, doch aber allerdings unser Erkennen an Bestimmtheit, Klarheit und Sicherheit um so mehr abnimmt, je weiter es von unserer unmittelbaren Erfahrung zurück auf den letzten Grund derselben zu dringen sucht. Demgemäß gebe ich dann auch hinsichtlich der Gottesidee Lipsius zwar insoweit Recht, daß ich ein absolutes Wissen von Gott, von seinem absoluten ansichseienden Wesen, nicht für möglich halte, und eben deßhalb auch eine Ergänzung der Unsicherheit und Unbestimmtheit des theoretischen Wissens über Gott durch Annahmen, welche „praktischen Nöthigungen"

entstammen, auf religiösem Gebiet, also namentlich in der Glaubenslehre für geboten erachte; aber nicht kann ich zugeben, daß man von Gott nur Negatives wissen könne, und daß alle Versuche positiver Bestimmung der Gottesidee sich in unlösliche Widersprüche verwickeln (diese vermeintlichen Widersprüche sind größtentheils nur Consequenzen schiefer Voraussetzungen von allerdings sehr altem Ursprung); ich halte es endlich für unmöglich, daß der Glaube nicht etwa bloß die Unbestimmtheit des Wissens ergänzen, sondern den gewußten logischen Widersprüchen zum Trotz seine religiösen Postulate aufstellen und behaupten könnte, ein „Dualismus zwischen Kopf und Herz", den gewiß die wenigsten Menschen auf die Dauer auszuhalten vermöchten. — Ich bemerke übrigens noch, daß der positive Auf- und Ausbau des dogmatischen Systems sich bei Lipsius so unabhängig zu den philosophischen Voraussetzungen seiner Erkenntnißtheorie verhält, daß er mit Recht den weitreichenden theologischen Consensus zwischen seiner und der Biedermann'schen Dogmatik betonen konnte; bei aller Verschiedenheit der philosophischen Grundlegung stehen doch Beide thatsächlich auf demselben Standpunkt des kritisch-spekulativen Theismus und die Differenz der Methode in Behandlung des dogmatischen Stoffes hat nur zur Folge, daß jedes der beiden Werke sich durch eigenthümliche Vorzüge empfiehlt. Näher hierauf einzugehen, liegt indessen nicht in der Aufgabe einer Geschichte der Religionsphilosophie.

Zu dem auch bei so gediegenen Hegel'schen Religionsphilosophen, wie Vatke und Biedermann, noch nicht ganz überwundenen abstrakten Idealismus bildet ein interessantes Seitenstück der energische, aber nicht minder einseitige Realismus von Karl Christian Planck, der in seinem ersten Werke*) schon sich als Gegner der Hegel'schen Logik, welche das Reale in's Bewußtsein, also in sein Gegentheil auflöse, und als Freund der Schelling'schen Naturphilosophie bekundet hat, mit welcher er freilich auch, trotz alles seines Protestes gegen

*) „Die Weltalter. I. System des reinen Realismus 1850. II. Das Reich des Idealismus oder zur Philosophie der Geschichte 1851." Außer diesem gehört von seinen zahlreichen Schriften hierher besonders noch sein letztes Werk: „Testament eines Deutschen. Philosophie der Natur und der Menschheit." Herausgeg. von Carl Köstlin 1881.

die leere Begriffsphilosophie, doch das aprioriſche Conſtruiren des Wirklichen mittelſt einiger abſtrakten Kategorieen („Centrum und Peripherie, Differenzirung und Concentrirung“ und dergl.) noch ganz und gar gemein hat. Er geht davon aus, daß als Grundlage einer wahren realiſtiſchen Weltanſchauung die Erkenntniß der wirklichen Natur an die Stelle der bisherigen rein religiöſen oder halb religiöſen und halb philoſophiſchen Anſchauung der Natur treten müſſe. Die religiöſe Naturanſchauung war darum die erſte, weil es von Anfang nicht das objektive denkende Betrachten, ſondern die Beziehung der Dinge auf ſeinen eigenen Willenszweck geweſen iſt, was Denk- und Gefühlsweiſe, die ganze Weltanſchauung des Menſchen beſtimmte. Weil er die Dinge nur nach ihrem Verhältniß zu ſeinem Wollen und Zweck auffaßte, ſo dachte er nicht daran, daß ihre Ordnung auf einer natürlichen inneren Nothwendigkeit beruhe, ſondern ſah in der gegebenen Ordnung der Dinge nur wieder das Walten eines gegenſtändlichen Willens, in welchem er eine fördernde oder verneinende Macht über ſeinen eigenen höchſten Zweck und ein demgemäßes beſtimmendes Geſetz für ſein Handeln anſchaute. Planck definirt hiernach die Religion als das vom Bewußtſein des praktiſchen Weltgeſetzes beſtimmte Leben oder Bewußtſein des Verhältniſſes, in welchem die gegebene Ordnung der Dinge als waltender Wille zu ſeinem eigenen menſchlichen Zwecke ſteht. Eben darin aber, daß dieſe die Dinge nach ihrer praktiſchen Beziehung auffaſſende Anſchauungsweiſe noch keine Ahnung hat von den natürlichen, innerlich nothwendigen Bedingungen und Geſetzen alles Seins, liegt nach Planck die Einſeitigkeit und Unwahrheit der rein religiöſen Anſchauungsweiſe, die inſofern noch ein gewiſſer ſelbſtiſcher Idealismus iſt, als ſie den eigenen Willenszweck des Menſchen zum Mittelpunkt der Welt macht. Sie bedarf daher der ergänzenden Correktur durch die entgegengeſetzte, rein wiſſenſchaftliche Auffaſſung der Welt oder durch die denkende Erkenntniß der urſprünglichen innerlich nothwendigen Bedingungen alles Seins. So wie überhaupt der bloße Wille für ſich noch ſelbſtiſch blind iſt und erſt durch das Denken ſein leitendes Auge und das Geſetz ſeines Handelns erhalten muß, ſo ſoll auch die geſchichtliche Entwicklung der Menſchheit aus dem einſeitig praktiſchen und gegen das Reale blinden Verhalten ihrer rein religiöſen Weltanſchauung ſich erſt durch die ſelbſtändige Arbeit des

Denkens herausbilden zum unbefangenen Bewußtsein der ursprünglichen, im Wesen der Wirklichkeit selbst begründeten Gesetzmäßigkeit alles Seins und damit zugleich zur universell vernünftigen Ordnung ihres eigenen gesellschaftlichen Lebens. Zu jenem will Planck durch seine rein realistische Naturphilosophie, zu diesem durch seine idealistische Geschichts- und Rechtsphilosophie die Anweisung geben. Beide können hier nicht im Einzelnen dargestellt, sondern nur nach ihrem Grundgedanken charakterisirt werden.

Planck will der Weltentwicklung nicht irgend ein freies geistiges Prinzip, gleichviel ob dasselbe religiös oder philosophisch bezeichnet werden möge, voraussetzen, ebensowenig aber die Materie im gewöhnlichen äußerlich atomistischen Sinn, da aus jenem nicht das reale und aus diesem nicht das geistige Sein zu erklären wäre. Er will vielmehr den Urgrund der Dinge als Indifferenz von Idealem und Realem denken, näher als „die selbstlose unfreie reine Einheit aller Theile mit dem Ganzen", wie sie sich in den ewigen Grundformen der Natur: der centripetalen Schwere und der in die ganze Peripherie sich ergießenden Licht- und Wärmestrahlung ursprünglich darstelle; in dem Naturgesetz der selbstlos unfreien Einheit liege aber schon der Keim zu der über die bloße Naturform hinausgehenden Entwicklung, die in der selbständig freien Einheit des geistigen und sittlichen Daseins ihr von Anfang erstrebtes Ziel als Gegenbild des Anfangs erreiche. Daß aber der Anfang selbst noch nicht geistig gedacht werden könne, soll nach Planck aus dem konsequent vollzogenen Gedanken der „Wirklichkeit" folgen, die eben als solche das Gegentheil der bloßen Gedankeneinheit sein müsse, also der stetige reine Unterschied des Neben- und Nacheinander oder des Raumes (der Ausdehnung) und der Zeit, des Außereinander- und Zusammenseins. Die nun folgende naturphilosophische Construktion der Weltentwicklung mittelst der Dialektik dieser inhaltsleeren Kategorieen hat indeß ebensowenig Einleuchtendes, als jene grundlegende Deduktion derselben aus dem Begriff der Wirklichkeit. Von größerem Interesse ist dagegen die Geschichtsphilosophie Planck's.

Den Anfang der Menschheit denkt er (mit Schelling) als Zustand friedlicher Unschuld in ungeschiedener Einheit mit der Natur und in gleichmäßiger, wenn auch unfreier und unentwickelter Culturordnung, das religiöse Bewußtsein als ungetheiltes Gefühl der Ab-

hängigkeit von dem einen Willen des Naturganzen. Mit der Zersplitterung der anfänglich friedlichen Ordnung in die vielen selbstisch besonderen Willen ging dann auch das ursprüngliche religiöse Naturgefühl über in den Glauben an übernatürliche, zauberische Willensmächte hinter und über der erscheinenden Natur. Die Erhebung über die unfreie Gebundenheit dieses endlichen natürlichen Zweckbewußtseins durch die erlösende Offenbarung des einigen wesentlichen sittlichen Zwecks ist der tiefste Kern aller geschichtlichen Religionen. Insbesondere wurde beim Volk Israel das lebhafteste Bewußtsein von der Gebundenheit und Nichtigkeit der selbstischen Zwecke zum Ursprung der geistig befreienden Wahrheit, des einigen sittlichen Willenszwecks oder des ethischen Monotheismus. Der geschichtliche Offenbarungscharakter dieser Religion bestand darin, daß die höhere geistige Wahrheit aus dem Widerspruch des unmittelbar natürlichen Zweckbewußtseins hervorbrach und dieses unter Kampf und Widerstreben zu sich heranzog, wobei das, was eigentlich dem eigenen Wesensgesetz des Geistes selbst entstammte, naturgemäß als ein „Jenseitiges" gegenüber der einseitigen Beschränktheit des natürlichen Bewußtseins erschien. Und ebenso war es wieder beim Anfang des Christenthums der Widerspruch des alttestamentlichen Bewußtseins, seine peinvolle Entzweiung in göttlich sittlichen und menschlich nationalen Zweck, woraus als letzte versöhnende Consequenz die reine ungetheilte Hingabe an den göttlichen Zweck selbst und damit die Gewißheit des gekommenen Himmelreichs hervorbrach. Nothwendig mußte dieses höhere Bewußtsein zur Gewißheit einer neuen Offenbarung oder versöhnenden That Gottes werden. Aber der Inhalt derselben lag noch durchaus in dem durch sie gegebenen neuen Verhältniß des Menschen zu Gott. Wie von Anfang der Religionsgeschichte, so zeigt sich auch auf diesem ihrem Höhepunkt das ewige im Wesen des Geistes liegende Gesetz der Freiheit als die erlösende Macht, welche den widerstrebenden endlichen Willen über sich selbst erhebt. In dieser thatsächlichen Lösung des alten Widerspruchs und vollen Versöhnung mit Gott lag für Jesus die Kraft zu diesem neuen Verhältniß und liegt überhaupt die innere sachliche Kraft der erlösenden Offenbarung. „Nicht etwa die Person eines sündlosen und vollkommenen Erlösers ist es, von welcher nach dem Bewußtsein Jesu selbst die neue und versöhnende Kraft ausgeht, sondern nur das durch ihn verkündigte

Evangelium selbst. Darin eben liegt der Vorzug dieses anfänglichen Offenbarungsbewußtseins, daß es noch in seinem geschichtlichen und innerlich nothwendigen Ursprung feststeht, und daß darum in ihm die echt menschliche Stellung Jesu und die entscheidende Bedeutung nicht der Person, sondern des durch sie verkündigten allgemeinen Offenbarungsinhaltes noch von selbst festgehalten ist, daß sie noch nicht, wie zuerst bei Paulus, durch ein späteres dogmatisches Bewußtsein abgeändert ist." Aber obgleich Jesus durch sein neues sittliches Bewußtsein und durch seine höchste That des sittlichen Opfertodes der Schöpfer eines neuen geistigen Lebens geworden ist, so blieb dieses doch zunächst noch in einseitiger idealistischer Innerlichkeit und Jenseitigkeit befangen, der wirklichen Welt und ihren natürlich-sittlichen Aufgaben abgewandt, wobei die menschliche Bildung dem einseitigen religiösen Idealismus gegenüber in ebenso einseitig weltlichem, selbstisch und national beschränktem Realismus sich ausbildete. Daher muß die weitere Entwickelung auf eine Versöhnung und Durchdringung der beiden Seiten: des religiös sittlichen Centrums und der Peripherie weltlicher Bildung hinzielen. Das Reich des zweiten Adam, diese scharfe christliche Antithese gegen das natürliche Zweckbewußtsein des Alterthums, muß übergehen in das des dritten Adam, in welchem erst das Bewußtsein seine Einigung mit der Natur und ihren Aufgaben als rein sittliche, vom Geist aus gesetzte und nicht mehr über die Naturbedingungen idealistisch hinausgestellte Versöhnung erkannt und vollzogen haben wird. Einen bedeutenden Schritt zu diesem letzten Ziele voller sittlicher Versöhnung des Menschen mit seinem eigenen Wesens- und dem allgemeinen Weltgesetz hat zwar der Protestantismus gethan, aber doch ist auch er noch auf halbem Wege stehen geblieben und hat daher den Gegensatz des resoluteren Katholicismus nicht zu überwinden vermocht, wie Planck in einem Ueberblick über die gesammte Culturgeschichte der Neuzeit nachzuweisen sucht.

An diese Geschichtsphilosophie schließt sich dann als Ergebniß derselben „das Evangelium der Menschheit" oder die Entwicklung des religiös-sittlichen Zukunftsideals. Planck schildert dasselbe als allseitige Ueberwindung des unwahren und unheilvollen Dualismus zwischem dem Religiösen und dem Weltlichen oder Natürlich-Sittlichen. „Das Christenthum vollendet seine eigene, rein sittliche und geistig

universelle Wahrheit nur dadurch, daß es auch von jenem letzten unwahr jüdischen Reste sich frei macht, daß es aus jener naturlosen Jenseitigkeit zur ganz und wahrhaft gegenwärtigen Versöhnung wird. Gerade in dieser letzten Einigung mit der Natur erst wird es ebenso zur rein sittlichen (nicht mehr selbstisch idealistischen) Erhebung über sie, wie es sie zur wahrhaft weihevollen und geistdurchdrungenen Heimath des Menschen macht." Als Weg zu diesem Ziele bezeichnet er die volle wissenschaftlich objektive Erkenntniß der Natur und ihrer Bedingungen und die volle Einordnung des eigenen Ich und der gesammten Gesellschaft in die reinen Naturbedingungen alles Lebens, wozu, wie er glaubt, auch der volle Verzicht auf die idealistische Hoffnung persönlicher Fortdauer oder Unsterblichkeit gehöre, an deren Stelle die rein sittliche Erhebung über das selbstisch sinnliche Dasein zur inneren unaufheblichen Freiheit und selbstlosen Bethätigung der Liebe in der universellen Kulturarbeit der Gesellschaft treten soll, da nur die vom Geiste aus gesetzte sittliche Bethätigung, nicht aber ihr für sie selber schon vorausgesetztes und gegebenes Fortbestehen der des Geistes wahrhaft würdige Zweck sei. — Abgesehen von diesem Punkt, in welchem Planck's realistische mit Biedermann's idealistischer Metaphysik zusammentrifft, berührt sich die Geschichtsphilosophie des erstern weitaus am nächsten mit der Krause'schen, wie denn namentlich die socialethischen Ideen Planck's wesentlich dieselben sind wie die Krause's. Und eben in dieser geistvollen Geschichtsphilosophie, in dieser scharfsinnigen und nüchternen Beurtheilung geschichtlicher Entwicklungen und dieser kühnen, weitschauenden Entwerfung von praktischen Zukunftsidealen scheint mir auch die beachtenswerthe Bedeutung Planck's zu liegen, wogegen seine Metaphysik und Naturphilosophie von problematischem Werth sein dürfte.

Mit Planck hat J. Frohschammer*) gemein den Schelling'schen Ausgangspunkt und die Ablehnung des theologischen Problems, die Beschränkung wenigstens der philosophischen Untersuchung auf die reine Immanenz; aber er unterscheidet sich von jenem und tritt auf die Seite der realidealistischen Spekulation dadurch, daß er

*) „Die Phantasie als Grundprinzip des Weltprozesses" 1877. „Ueber die Genesis der Menschheit und deren geistige Entwicklung in Religion, Sittlichkeit und Sprache" 1883.

neben dem realen Weltprinzip, das er als Ursein und Urkraft bezeichnet (warum nicht einfacher?), ein ideales Formprinzip annimmt, welches er die „Weltphantasie" nennt, ein plastisch-teleologisches, gesetz- und zweckbestimmendes Gestaltungsprinzip, welches sich mit dem Gestaltbaren (Materiellen) ursprünglich durchdrang, bis allmählich eine Scheidung zwischen beiden eintrat, womit der Weltprozeß eingeleitet war, der im höheren psychischen Organismus ein geistiges Material errang, an welchem die Kraft des Geistes unmittelbar in geistiger Selbstthätigkeit sich erprobt. Während bloß mechanisch wirkende Kräfte für Erklärung des ganzen Weltprozesses zu wenig, ungenügend wären, ist ein direkt göttlicher Schöpfungsakt, der ictu und actu Alles auf einmal fertig ins Dasein gerufen haben soll, zu viel und nicht mit der Thatsache des Weltprozesses im Einklang; dieser erklärt sich nach Frohschammer am besten als allmähliches Hervorgehen der individualisirenden Gestaltungen aus einer ursprünglichen keimartigen Synthese (Indifferenz) der idealen Schaffenspotenz und ihres materiellen Substrats. Ob diese dem Werdeprozeß der Welt, speciell der Erde immanente schöpferische Potenz oder Weltphantasie selbst ewig, unanfänglich sei oder vielmehr uranfänglich gesetzt durch eine höhere göttliche Macht, das hat Frohschammer als eine rein metaphysische Frage zunächst aus dem Kreise seiner natur- und geschichtsphilosophischen Forschung ausgeschlossen; doch gibt er hierüber bei Besprechung des idealen Gottesbewußtseins der Zukunft Andeutungen, die zur Ausfüllung jener Lücke dienen können.

Nachdem der Naturprozeß in der Bildung des Menschen das von Anfang erstrebte Ziel — denn er ist geleitet von der teleologischen Tendenz, die ihm immanente Rationalität in der Realisirung eines vernünftigen Bewußtseins zu offenbaren — erreicht hat, ist es zunächst die subjektive Phantasie, diese individualisirte und potenzirte Erscheinung des objektiven Weltprinzips, welche den urgeschichtlichen Prozeß der Bildung der Sprache, Religion und Sitte leitet und das freie geschichtliche Handeln vorbereitet. Den Ursprung der Religion will Frohschammer in dem Glauben an die fortlebenden Seelen der Verstorbenen und in dem Cultus derselben finden, sodaß man behaupten könne, aus dem Tode sei hauptsächlich das geistige Leben ursprünglich hervorgegangen; auf der nächsten Stufe sei dann durch einseitige Bethätigung der noch ungebildeten subjektiven Phantasie der

Glaube an übernatürliche, willkürliche Wirkung von Gespenstern oder dämonischen Wesen oder Zaubermächten überhaupt entstanden, deren Sitz und Kraft man in bestimmten Gegenständen lokalisirt gedacht habe — der sogenannte Fetischismus; dagegen soll der polytheistische Glaube an die allgemeinen großen Naturmächte oder die himmlischen Götter erst später auf einer schon fortgeschrittenen Entwicklungsstufe aus der idealen Symbolisirung der Naturerscheinungen durch die ästhetische Phantasie entsprungen sein. (Warum ich diese Theorie nicht für richtig halten kann, wird sich im nächsten Bande zeigen.) In dem interessanten Ueberblick über die geschichtliche Entwicklung der Religion bietet sich natürlich reichliche Gelegenheit, die Phantasie als wesentlichen Bildungsfaktor des religiösen Bewußtseins auf allen seinen Stufen nachzuweisen, wobei doch auch eine relative Vernünftigkeit ihrer Gebilde schon durch den Zusammenhang der subjektiven Phantasie mit der objektiven oder mit dem rational-teleologischen Weltprinzip gesichert bleibt. Als die Aufgabe der Gegenwart bezeichnet Frohschammer, ähnlich wie Planck, eine neue Entwicklung des religiösen Bewußtseins durch Reinigung desselben von den Resten überwundener früherer Bildungsstufen und Zurückführung auf den einfachen geistigen Kern der Frömmigkeit Jesu. „Die im Lichte einer überwundenen Wissenschaftsstufe festgestellten Dogmen und die noch auf Zauber- oder Wunderwesen gegründeten Cultusakte können in die neue Religion keine Aufnahme finden; dagegen das Christenthum Christi selbst enthält in der That schon das Wesentliche der Religion der Zukunft, denn wenn auch die Gottesvorstellung, die ihm zu Grunde liegt, theoretisch und angesichts des großen Weltprozesses nicht vollkommen Genüge thun kann, so ist sie doch praktisch für religiöse Gesinnung und sittliches Verhalten vollständig entsprechend und ausreichend: in der Religion der Zukunft hat die Gottes- und Nächstenliebe ebenfalls die höchste entscheidende Geltung und Bedeutung." Dieser vortreffliche Satz unterscheidet Frohschammer's „Religion der Zukunft" sehr wesentlich von der Hartmann'schen; ebendarum aber sollte jener diesen mißverständlichen Ausdruck lieber ganz vermeiden und vielmehr nur von einer höheren und reineren Entwicklungsstufe des Christenthums, etwa von einem „johanneischen Zeitalter" (mit Schelling, S. 358) sprechen.

Was speciell noch die Klärung des Gottesbewußtseins betrifft,

so macht Frohschammer hierüber interessante Bemerkungen, deren umsichtige Besonnenheit sich von den sonst auf diesem Gebiete üblichen Trivialitäten von links wie rechts sehr vortheilhaft unterscheidet. Er hebt auf der einen Seite die Schwierigkeiten des populären anthropomorphen Theismus unverholen hervor — Schwierigkeiten, die nicht etwa bloß in dem metaphysischen Begriff des Absoluten liegen, sondern schon in der einfachen Betrachtung der Thatsachen des Weltprozesses, der Natur, Geschichte und alltäglichen Erfahrung (vgl. Goethe's bedeutsames Wort, oben S. 232). Nicht minder richtig aber betont er auch auf der andern Seite, daß nun einmal die menschliche Natur so angelegt sei, daß immer wieder das Göttliche nach dem Bild und Gleichniß des Menschen gefühlt und vorgestellt werde, weil eben nur in der anthropomorph gestalteten Form das Göttliche dem Menschen anschaulich und praktisch wirksam nahe zu bringen ist. Daher sei diese Gestaltung des Absoluten durch die anthropomorphisirende Phantasie, wie unvermeidlich, so auch nicht unberechtigt, vorausgesetzt nur, daß sie nicht den Anspruch mache, der adäquate Ausdruck desselben zu sein, und daß bei ihrer inhaltlichen Bestimmung die ewig gültigen Ideen des Wahren, Guten und Schönen als regulirender Kanon zur Geltung kommen. In diesem Fall kommt dann dieser subjektiven Gestaltung des Göttlichen insofern auch objektive Wahrheit zu, als ja eben diese ideale Organisation unseres Geistes, auf welcher jene zunächst beruht, doch zuletzt selber auch im Urgrund alles Seins und Vollkommenseins, aller Gesetze und Ideen begründet ist. „Daß in der Welt die Realisirung der Ideen als höchster Zweck und tiefster Trieb erscheint, mag andeuten, daß auch ein Quell der Ideen, ein Urideal zu Grunde liegt." — Ein kleiner Schritt weiter in der Synthese seines idealen mit dem realen Weltprinzip würde Frohschammer zu einem spekulativen Theismus von einer der im Folgenden noch zu besprechenden Formen führen.

Im Anschluß an die spätere Schelling'sche Spekulation, auch an Jakob Böhme, Oetinger, Baader und andere Theosophen, ist die „Philosophie des Christenthums" von Ch. H. Weiße geschrieben. Sie will sich auf den Boden der religiösen Erfahrung stellen und von hier aus die Religion, speziell das Christenthum, spekulativ begreifen; die Methode soll nicht die reine Dialektik, die Selbstbewegung des reinen

Begriffs sein, die nur in der Wissenschaft der reinen Daseinsmöglichkeit oder in der Metaphysik am Platze sei, nicht aber in den realphilosophischen Erkenntnißgebieten; hier sei es die von der subjektiven Denkbewegung zu unterscheidende Bewegung im Objekte, die Genesis des realen Inhalts, zu dessen Darstellung die genetische Methode erforderlich sei. Wir erkennen hierin, ganz wie beim spätern Schelling, das völlig berechtigte Streben, den abstrakten Idealismus der apriorischen Dialektik realistisch zu korrigiren; aber gelungen ist diese berechtigte Intention hier sowenig, wie bei jenem; vielmehr verfiel auch Weiße, um der Scylla des abstrakten Idealismus zu entgehen, in die Charybdis des mythologischen Phantasirens. Aehnlich, wie der spätere Schelling, konstruirt auch er das Wesen der Gottheit als einen Werdeprozeß, in welchem Gott aus der Potenz der reinen Idee sich zur Aktualität als dreifache Persönlichkeit erhoben habe; und zwar soll dieß als eigentlicher zeitlicher Entstehungsprozeß gedacht werden, welcher dem Weltanfang vorausgegangen sei, da Gott, ehe er an äußere Thätigkeit denken konnte, erst mit sich selber innerlich habe fertig werden müssen! Demgemäß wird dann auch die Schöpfung als eine Reihe zeitlich anfangender und succedirender Akte beschrieben, deren erster die Bildung der Materie durch Hingabe der göttlichen Willenskraft an die Gestalten der göttlichen Imagination gewesen sei, wie Weiße mit Böhme und Baader lehrt. Sofern nun in dieser Materie, als dem entäußerten Willen Gottes, der zu seinem persönlichen Willen in Gegensatz getreten, eine eigene Spontaneität kreatürlichen Daseins liege, welche zur seligen Innerlichkeit Gottes im Widerspruch stehe, so findet Weiße in der Materie den naturnothwendigen Grund der Uebel und des Bösen, die Gott nicht willkürlich und mit einemmal aufheben, sondern nur allmählich durch die fortschreitende Schöpferthätigkeit seines Liebeswillens in Ordnung und Wohlgefühl umwandeln kann. Darum schließt sich an den Schöpfungsprozeß, welcher der zeitlichen Kosmogonie zu Grunde liegt, als seine Fortsetzung auf höherer Potenz der Prozeß der Menschwerdung Gottes an, welcher in der Religionsgeschichte zur realen Erscheinung kommt.

Ueber diese gibt Weiße, im nahen Anschluß an Schelling's Philosophie der Mythologie und der Offenbarung, manche geistvolle Gedanken. Den Anfang der Religion denkt er ähnlich, wie dieser, als

ein im tiefsten Kern geistiges und sittlich gehaltvolles, obwohl weder theoretisch noch praktisch bestimmtes, zwischen Einheit und Vielheit, Geistigkeit und sinnlich-symbolischer Gestaltung fluktuirendes Gottesbewußtsein, welches sich ebensowohl zum Monotheismus, wie zum Polytheismus entwickeln konnte und entwickelt habe, jenes in Israel, dieses in den übrigen Volksreligionen. Wie von Anfang der mythologische Bewußtseinsprozeß im engsten Zusammenhang mit dem realen Leben, besonders mit der weltgeschichtlichen Völkerbildung gestanden, so geht auch die Ausbildung der Mythologie, wie Weiße glaubt, stets parallel mit der sittlichen Durchbildung des specifisch religiösen Gehalts; ihr Fortschritt beruht darauf, daß die bildende Phantasie den sinnlichen Anschauungsstoff, mit dessen Aneignung sie ihr Werk begonnen, immer völliger umschmilzt in die von der Naturerscheinung unabhängige, freie Form der Persönlichkeit, womit dann die physikalische Bedeutung der Mythen zurücktritt hinter die ethische, die zwar von Anfang nicht ganz fehlte, doch erst allmählich zur überwiegenden wird. Ebendarin offenbart sich die auch schon den heidnischen Religionen innewohnende Gotteskraft der Erlösung und Heiligung, die nach Weiße keineswegs den im engeren Sinn sogenannten Offenbarungsreligionen als ausschließliches Eigenthum beigelegt werden darf, wenngleich sie der mosaischen Gesetzgebung und besonders der Prophetie Israels in hervorragendem Grade eigenthümlich ist, sofern hier die mythologische Imagination zurücktritt hinter die volksgestaltende und geschichtebildende Energie des sittlichen Willens. Der schon durch die vorchristliche Religionsgeschichte sich vorbereitende Prozeß der Menschwerdung Gottes vollendet sich aber erst in der Verwirklichung der „Sohnmenschheit“ in der Person Jesu, in welchem sich die religiöse Erfahrung zur Vollkraft einer inneren Offenbarung steigerte, welche die geschichtliche Gottesoffenbarung im menschlichen Geschlecht erst auf den Gipfel ihrer Vollendung erhebt, indem sie die volle Wahrheit des Gottesbegriffs erstmals in der Unmittelbarkeit des Selbstbewußtseins umfaßt und in einem persönlichen Dasein das Bild der Gottheit rein und vollständig darstellt.

Am nächsten schließt sich an die Weiße'sche Spekulation an die spekulative Theologie von Richard Rothe, wie sie in dessen theologischer Ethik niedergelegt ist. Was Weiße faktisch zwar auch thut,

ohne daß er es aber prinzipiell thun will, das machte Rothe zum Prinzip: das rein aprioriſche Conſtruiren aus dem bloßen Begriff. „Das (ſpekulative) Denken ſchließt, ſo lange es ſpekulirt, ſein Auge nach außen ſchlechthin und ſchaut nur in ſich ſelbſt hinein, es folgt nur der dialektiſchen Nöthigung, mit welcher jeder Begriff aus ſeiner eigenen Fruchtbarkeit wieder neue gebiert.“ Erſt nachträglich, wenn die Spekulation ihre Conſtruktion vollzogen habe, müſſe die Reflexion auf die Wirklichkeit hinzutreten als Probe, ob das Reſultat der Spekulation mit dem thatſächlichen Beſtand der Welt ſtimme oder nicht, in welch' letzterem Fall der Fehler in der Begriffsrechnung aufzuſuchen ſei. Rothe theilt alſo noch ganz die Methode der Hegel'ſchen Dialektik, deren Unfähigkeit, aus der leeren Denkform heraus die erfüllte Wirklichkeit zu begreifen, ſchon ſeit der Schelling'ſchen Kritik derſelben als anerkannte Wahrheit zu betrachten iſt. Wenn nun gleichwohl Rothe weniger zur Hegel'ſchen, als, was die Reſultate ſeiner Spekulation betrifft, zur Schelling'ſchen Schule zu zählen ſein dürfte, ſo hängt dieß mit der höchſt eigenthümlichen Unterſcheidung zuſammen, die er zwiſchen philoſophiſcher und theologiſcher Spekulation aufſtellt, wodurch die letztere von vornherein nach Inhalt und Richtung ganz anders als erſtere angelegt ſein ſoll. Die philoſophiſche Spekulation ſoll ausgehen vom reinen Ichbewußtſein, dieſem formalen Akt des Sichſelbſtdenkens, bei welchem von jedem Inhalt abſtrahirt ſei; die theologiſche Spekulation hingegen vom Gottesbewußtſein, welches dem Ichbewußtſein in ganz gleicher unmittelbarer Gewißheit koordinirt und daher zum Ausgangspunkt einer ſelbſtändigen, der philoſophiſchen ganz parallel gehenden Spekulation geeignet ſei. Iſt hiermit der Dualismus ſchon in das formale Prinzip aufgenommen, ſo iſt dann kein Wunder, wenn er auch den Inhalt dieſer Spekulation fortgehend beherrſcht. Was ſollte denn aber hindern, die theologiſche Spekulation etwas weiter zurückzuverfolgen und das Gottesbewußtſein ſelbſt als im Bewußtſein begründet abzuleiten? Indem Rothe ſtatt deſſen mit einer willkürlichen petitio principii beginnt, hat er dann freilich auch für den Fortgang der Spekulation der Willkür eines mehr phantaſievollen als ſtreng logiſchen Denkens die Thüre geöffnet und ſo mehr eine Theoſophie als eine Religionsphiloſophie gegeben.

Er geht aus vom Begriff des Abſoluten, als des ſchlechthin

Durchsichselbstbestimmten, der causa sui. In diesem Begriff findet Rothe, wie Schelling und Weiße, den Unterschied von Möglichkeit und Wirklichkeit; Gott ist also zunächst reine Potenz, bestimmungsloses indifferentes Wesen. Aus diesem verborgenen Grund erhebt sich in zeitloser Entwicklung die Aktualität Gottes in doppelter Form, als Persönlichkeit und Natur. Mit dem göttlichen Ich ist aber unmittelbar auch sein Nichtich gesetzt, und zwar als ideales, bloß gedachtes unwillkürlich, aber als reales, gesetztes Sein durch freie Selbstbestimmung, welche die physische Nothwendigkeit aus- und nur die moralische der Liebe einschließt. Dieß von Gott seinem Ich entgegengesetzte und so realisirte Nichtich soll die Materie sein, wobei Rothe uns freilich nicht über die Schwierigkeit hinwegzuhelfen weiß, wie ein reines Nichts durch einen bloßen Willensakt zu einer so soliden Realität verwandelt werden könne, wie die Materie in diesem System sich ferner erweist. Als selbstgesetzte Schranke seiner Absolutheit kann Gott sie nicht einfach nur bestehen lassen, sondern muß sie zum Objekt seiner aufhebenden Thätigkeit machen. Diese Aufhebung kann aber, da das Dasein des Nichtich Gottes doch in gewissem Sinn eine Nothwendigkeit ist, nicht in einfacher Negation desselben bestehen, sondern sie besteht darin, daß Gott in sein Nichtich, die Materie, sein göttliches Ich, den Geist, hineinsetzt und dadurch ersteres zu seinem andern Ich, zum kreatürlichen Geist erhebt. Und eben dieß Aufheben der ungöttlichen Materie durch Bildung derselben zum Organ des göttlichen (beziehungsweise Gott ähnlichen) Geistes, dieß Vergeistigen des geistlosen Seins ist der fortgehende Schöpfungsprozeß; er kann insofern aufgefaßt werden als eine fortgehende „Weltwerdung“ oder, noch konkreter seinem eigentlichen Endziel nach, „Menschwerdung Gottes innerhalb des materiellen Daseins“; ebenso aber auch, sofern ja doch die Materie dabei das Substrat aller Formbildungen ist, als „Prozeß der Entwicklung der Kreatur aus sich selbst heraus“, wobei jede folgende Kreatur durch alle vorangehenden zwar vermittelt ist, aber prinzipiell verursacht doch nur durch die dem ganzen Prozeß innewirkende Schöpferkraft Gottes. Insofern also die göttliche Schöpferthätigkeit auf jeder Stufe an die vorangehenden Geschöpfe als ihre Vermittlungen und in letzter Instanz an die Materie als ihr Substrat gebunden ist, ist sie keine rein absolute. Eben darauf beruht das Unfertige jeder Weltstufe und die jeweilige Unvollkommenheit jedes

Weltzustandes; alles Defekte in der geschöpflichen Welt, das sich als Uebel fühlbar macht, zuletzt auch seine geistige Zuspitzung im Bösen, als dem konträren Gegensatz gegen den göttlichen Geist, stammt sonach in letzter Instanz von der noch nicht aufgehobenen und nie ganz aufgehobenen Materie, dieser an sich nichtigen, primitiven Kreatur, ohne die Gott nicht zu schaffen anfangen, mit der er nicht zu schaffen vollenden kann. Auf jeder Schöpfungsstufe bleibt, auch wenn eine Weltepoche ihren Abschluß gefunden hat, doch immer noch eine Schlacke unüberwundener Materie als Niederschlag des vorangegangenen Vergeistigungsprozesses übrig, welcher eine neue Schöpfungsepoche fordert und für dieselbe nicht bloß das Material sondern auch zugleich das Bindemittel der Continuität mit den vorangehenden Epochen bildet. Daher löst sich die starre Ruhe der kirchlichen Eschatologie bei Rothe ganz ähnlich, wie bei seinem alten Geistesverwandten Origenes, in eine endlose Reihe neuer Weltschöpfungen, in einen ewigen Prozeß zeitlich succedirender Entwicklungsstufen auf.

Mit diesen kosmologischen Grundgedanken hängt aber auch die Auffassung der sittlichen Bestimmung der Menschheit auf's engste zusammen. Dasselbe, was für Gott Gegenstand seines successiven Schaffens ist, die Aufhebung der Materie nach ihrem Gegensatz zum Geist, die Vergeistigung des materiellen Seins, bildet auch die sittliche Aufgabe für die Thätigkeit der kreatürlichen Persönlichkeiten: Zueignung der materiellen Natur an die menschliche Persönlichkeit durch die aus der Selbstbestimmung der letztern hervorgehende Bestimmung der erstern. Darin liegt als formales Prinzip: die Erhebung der Persönlichkeit aus der natürlichen Unfreiheit oder materiellen Bestimmtheit zur vollen Freiheit in sich selbst, die Autexusie, welche den moralischen oder persönlichen Charakter alles Handelns bedingt. Das materiale Prinzip aber ist: Aneignung der Natur an die Persönlichkeit zu ihrem dienstbaren Organismus mittelst der mannigfachen sittlichen Bearbeitung der Welt; der seiner selbst Herr gewordene kreatürliche Geist soll auch Herr werden über die ganze Welt. In dieser Ueberwindung der Natur durch und für den Geist besteht der sittliche Prozeß, in welchem sich der göttliche Schöpfungsprozeß also in zweiter Potenz und in endlich-persönlich vermittelter Form fortsetzt. Und eben darum, weil das menschlich-sittliche Handeln an sich schon die Fortsetzung des göttlich-schöpferischen Thuns, der göttliche Weltzweck identisch ist mit

des Menschen sittlichem Zweck, darum ist das Sittliche nach Rothe an sich und in seiner Normalität eins mit dem Religiösen und umgekehrt. Ist das Sittliche formal ein Handeln aus dem Wesen der Persönlichkeit und material ein Behandeln der Natur für den Zweck der Persönlichkeit: so ist es zugleich ein Handeln aus der Gemeinschaft Gottes, weil aus der bestimmenden Einwirkung der Urpersönlichkeit auf die werdende menschliche Persönlichkeit, und ein Handeln für den persönlichen Zweck Gottes, nehmlich für seine Einwohnung als Persönlichkeit im kosmischen Sein; kurz, die sittliche Bestimmtheit des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit vollzieht sich als zugleich Gottesbewußtsein und Gottesthätigkeit. Daraus soll nach Rothe folgen, daß das Religiöse seine Wirklichkeit nur habe am Sittlichen, das Maß des Einen auch das des andern sei und normaler Weise beide, Sittlichkeit und Frömmigkeit, sich decken. Eine bloße sittlich leere Frömmigkeit ist ihm eine contradictio in adjecto, eine unwirkliche, gespenstige Frömmigkeit, leere abstrakte Form der Frömmigkeit ohne irgend einen wirklichen Inhalt. Insbesondere die christliche Frömmigkeit fällt in concreto schlechthin zusammen mit der reinen und vollen Sittlichkeit und eben deßwegen fällt auch ihre Gemeinschaft, die christliche Kirche, in ihrer Vollendung schlechthin zusammen mit der vollendeten sittlichen Gemeinschaft, dem Staat. Die Bestimmung der Kirche und des Kultus, im Staat und im Kulturleben allmälig aufzugehen, ist die praktische Consequenz der Anschauung, daß die Frömmigkeit allen ihren konkreten Inhalt nur an der Sittlichkeit habe. Dieß Aufgehenlassen der doch immer wesentlich verschiedenartigen Sphären von Moral und Religion in einander ist als eine Nachwirkung der dialektischen Methode Hegel's zu betrachten, wie in dem Dualismus von Gott und Materie ein altgnostisches Element liegt.

Nahe verwandt zwar mit Rothe's Spekulation, aber ohne ihre Extravaganzen, ist die Religionsphilosophie von Carl Schwarz*). In der Gotteslehre schließt er sich an die neuschellingische Schule an, deren Spekulation er übrigens maßvoller und besonnener, als es sonst auf dieser Seite geschieht, sich aneignet. Sein Religionsbegriff sucht eine

*) „Das Wesen der Religion". 1847.

Vermittlung zwischen dem Schleiermacher'schen und dem Hegel'schen: mit jenem betont er die mystische Unmittelbarkeit, und centrale Innerlichkeit der religiösen Funktion; aber mit diesem will er die Unmittelbarkeit nicht als starre, bewegungslose und die Vermittelung ausschließende, abstrakte Indifferenz fassen, sondern als lebendige und fruchtbare Einheit, welche schon die Gegensätze der übrigen Funktionen in sich birgt und dieselben daher nicht bloß aus sich nothwendig heraussetzt, sondern auch wieder in sich zur höheren Einheit, zur vermittelten Unmittelbarkeit, zur reichen, mit dem mannigfachen sittlichen Lebensinhalt erfüllten Innerlichkeit aufhebt. Eben diese Bewegung der unmittelbaren Religiosität nach den zwei Seiten hin, durch die Vorstellung und das Dogma einerseits, durch die Praxis des Kultus andererseits, schildert dann Schwarz in höchst geistvoller und vielseitig anregender Weise. Er zeigt, wie diese unreinen Zwischengestalten des Wissens und des Thuns, die dogmatische Reflexion und die darauf gebaute religiöse Praxis, die Uebergangsstufen bilden zum reinen Wissen der Wissenschaft und reinen Thun der konkreten Sittlichkeit; wie sie als Mittel für die Darstellung des Inneren nicht Selbstzweck sein können, daher, wo sie dieß zu werden suchen, der organische Prozeß des religiös-sittlichen Lebens in's Stocken kommt und die Religion abstirbt, wo nicht ihr lebendiger Geist die starren Formen reformatorisch zerbricht. Diesen Kampf zwischen der zum dogmatischen und kirchlichen Positivismus erstarrten Religion und dem lebendigen Geist der religiösen Mystik wie der autonomen Sittlichkeit hat Schwarz mit brillanter Virtuosität geschildert.

Wie Rothe und Schwarz, so legt auch Moritz Carriere*) ein Hauptgewicht auf die Entfaltung des Religiösen in der sittlichen Weltordnung und Geschichtsentwicklung. Er definirt die Religion als vertrauensvolle Hingabe des Gemüths an das Göttliche, Uebersinnliche, Ewige. Der bloße theoretische Glaube an Gott wird erst damit zur Religion, daß das Selbstgefühl sich in Gott und Gott in sich erfaßt, diese Gottinnigkeit macht ihr Wesen aus; noch wichtiger aber ist der ethische Faktor, daß der Mensch seinen Willen mit dem göttlichen eint, die Selbstsucht in der Liebe überwindet und damit

*) „Die sittliche Weltordnung" 1877. „Die Kunst im Zusammenhang der Culturentwicklung und die Ideale der Menschheit" 3. Aufl. 1870.

die Schranken zwischen Endlichem und Unendlichem aufhebt. Der Begriff vom Göttlichen ist erst das Dritte, zwar nicht gleichgültig und mit fortschreitender Kultur an Tiefe und Klarheit wachsend, aber nicht das Wesentliche. Der Quell der Religion ist die Vernunftanlage des Menschen; die äußere Noth gab überall nur die Anregung zur Ausbildung der Vernunftidee des Göttlichen. So zeigt dann auch ein Gang durch die Weltgeschichte nicht bloß die Allgemeinheit der Religion, sondern auch als ihren durchgängigen innersten Kern den Glauben an die sittliche Weltordnung. Dadurch hat sie, wo sie irgend im Herzen eines religiösen Genius mächtig und klar hervorbrach, befreiend und beseligend auf die Menschheit gewirkt, wie sehr auch freilich überall ihr süßer Kern in die harten Schaalen des Aberglaubens und Pfaffenthums eingehüllt worden ist. Carriere's Gottesbegriff ist spekulativer Theismus: Gott die unendliche, sich selbst erfassende, im Unterschied sich selbst bestimmende und ihn in sich überwindende Einheit, sich selbst verwirklichende Harmonie, worin „der wahre Monismus", im Gegensatz zum pantheistischen wie materialistischen Monismus, besteht. Jener schließt den Pluralismus nicht aus, sondern ein, wornach die Welt ein System von Kräften ist, welche in ihrer gesetzmäßigen Wechselwirkung die Ordnung des Ganzen hervorbringen. Die Natur und ihr Mechanismus erweist sich als Grundlage einer idealen Welt, indem sie den geistigen Wesen die Mittel und Bedingungen ihrer Selbstverwirklichung gewährt. „Das Eine ist die Kraft, Materie ist ihre Veräußerlichung, Bewußtsein ihre Verinnerlichung, beide also Erscheinung ihres Wesens, das dort an sich, hier für sich ist." Aber die Thatsache der Wechselwirkung der vielen Kräfte wäre unerklärlich, wenn sie nicht zusammengehalten wären in der unendlichen Einheit, welche sie als ihre inneren Bestimmtheiten in sich begreift. So begegnet sich Carriere, der von Hegel ausging, mit Lotze, der von Herbart beeinflußt ist, im gleichen Gedanken des konkreten Monotheismus oder des die Welt nicht außer, sondern in sich habenden all- und selbstbewußten Geistes. „Gott ist die Einheit in der Allheit als Ich des Universums; wie unser Selbstbewußtsein nur entsteht durch seine besonderen Vorstellungen, so das göttliche Selbstbewußtsein dadurch, daß Gott die Welt aus sich entfaltet und sich als die gestaltende Urkraft in und über ihr ergreift und begreift."

Nach dieser Ansicht, in welcher der Krause-Hegel-Schelling'sche Absolutismus den Leibniz-Herbart'schen Pluralismus in sich aufnimmt, gravitiren offenbar die philosophischen (spekulativen) Theorieen von allen Seiten her. Das mögen uns schließlich noch drei Denker lehren, die von verschiedenen Ausgangspunkten zu einer im Kern mit der obigen gleichartigen Weltanschauung gekommen sind: Fichte jun., Fechner und Lotze.

Johann Hermann Fichte geht in seiner „spekulativen Theologie" von der Wirklichkeit aus und schließt von ihr auf ihren transscendenten Grund. Da kommt er zunächst auf ein ewiges Universum, als die wahre raum- und zeitlose Substantialität, welche der Erscheinungswelt zu Grunde liege und die Urwirklichkeit in allem räumlichen und zeitlichen Dasein bilde. Dieses „ewige Universum" besteht aus den „Urpositionen oder Monaden", welche innere Bestimmtheiten des selbstbewußten Willens Gottes sind. Denn sie bilden ein System von auf einander bezogenen Mitteln und Zwecken, also Gedanken, Ideen einer sie einheitlich umfassenden Vernunft oder konkreter eines selbstbewußten Subjekts, denn nur in einem solchen kann die letzte und vollkommene Einheit liegen, auf welche die einheitliche Zweckbeziehung der räumlich-zeitlich getheilten Weltwirklichkeit zurückweist. Aber nicht bloße Ideen können die „Urpositionen" sein, da ja in ihnen auch Realität und die Kraft der Selbstrealisirung zur Welt des Daseins liegt; also muß neben der göttlichen Vernunft oder Gottes anschauendem Denken auch sein Wille als die Urrealität in den Urpositionen gesetzt sein. Sie sind also die zunächst inneren Sonderungen des einen bewußten Willens Gottes und so bilden sie dem selbstbewußt einigenden Ich gegenüber die „Natur in Gott". — Diese innergöttlichen Urpositionen bilden nun den Stoff der Weltschöpfung. Diese selbst jedoch denkt Fichte als einen derartigen Akt persönlicher Freiheit Gottes, daß dessen Wesen davon garnicht berührt werde, daß also sowohl die Idee Gottes auch ohne alle Beziehung auf die Welt ganz die gleiche bleibe, wie auch die Welt als ebensogut nicht sein könnend gedacht werden müsse; — eine Anschauungsweise, welche der Gefahr deistischer Abstraktion fast unvermeidlich verfällt. Näher besteht nach Fichte die Schöpfung darin, daß Gott die in ihm an sich zur Einheit zusammengeschlossenen Urpositionen aus diesem

innergöttlichen Bande zur Selbständigkeit entläßt, womit sie in räumliche und zeitliche Differenzirungen gegen einander treten und damit die sich selbst verwirklichenden Kräfte des Endlichen werden. Durch ihre Verselbständigung wirken sie nun zunächst zwar als außer- und ungöttliche blinde Sonderwillen oder Kräfte; aber zugleich wirkt doch auch so noch in ihnen die harmonisirende Macht ihres Ursprungs nach: die Einheit der Urpositionen im ewigen Universum wirkt durch die Besonderung hindurch und bewirkt so auch in der bewußtlosen Natur die immanente Zweckmäßigkeit, als das erscheinende Abbild der urbildlichen Harmonie der göttlichen Idealwelt. Aber mit der Verselbständigung der Urpositionen zu endlichen Kräften ist nur erst der Grund zur Welt gelegt; die Schöpfung vollzieht sich nach diesem Anfang als fortgehender Prozeß, in welchem Gott in immer höherer Steigerung den Weltzweck, die Einheit der urbildlichen Welt, den in Gegensatz und Spannung gegen einander gerathenen Weltwesen einbildet. Die Schöpfung geht so über in Erhaltung und Vorsehung und diese selbst ist nichts anders als die steigernde Schöpfung oder immer völligere Einigung der Gegensätze des Endlichen.

Gustav Theodor Fechner*) geht als spekulativer Naturforscher vom Standpunkt der Naturbetrachtung aus und schreitet mittelst Analogie-Schlusses vom unmittelbar Gegebenen zum Ferneren und Fernsten, vom kleinsten Kreis zum größten. Dabei führt ihn der Schluß von den Mikro- auf die Makroorganismen dahin, daß er auch die Erde und die andern Weltkörper für beseelte Wesen von höherer geistiger Stufe, für Halbgötter und Mittelwesen zwischen Gott und unserer Art hält, worin er die Wahrheit der biblischen Angelologie findet. Wie die Menschengeister zusammt allem übrigen Erdenleben als Momente im Einen bewußten Erdgeist einbegriffen sind, so ist der Erdgeist zusammt allen andern siderischen Geistern im Einen bewußten Weltgeist oder in Gott einbegriffen. Das Verhältniß Gottes zur Welt denkt Fechner sich in Analogie des Verhältnisses unseres einheitlichen Geistes zur Totalität der ihm einbegriffenen höheren und niederen Funktionen und Zustände, insbesondere das Verhältniß der Natur zu Gott wie das unseres Leibes zu unserem

*) „Zendavesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits“ 1851. „Die drei Motive und Gründe des Glaubens“ 1863.

bewußten Ich: die Natur ist so wenig selbst Gott, als sie von Gott getrennt oder außer Gott ist, sie ist „die äußere Seite oder Erscheinung, Aeußerung Gottes"; Gott ist ebenso über der Natur, wie unser bewußtes Ich über unserem Leib ist; „nur muß dieses Ueber nicht mit einem Außer verwechselt werden". Die schöpferische Thätigkeit Gottes besteht darin, daß er in sich selbst Unterschiede setzt, welche man ihrer allgemeinsten Grundlage nach in den elementaren Bewegungsphänomenen (Aetherbewegungen) finden kann, aus welchen dann die vernünftige Ordnung der Welt entwickelt wird; darin besteht die fortgehende Schöpfung, die also eine stete Selbstentwicklung Gottes ist, in welcher er sein inneres Wesen, sich selbst zur Erscheinung bringt; die Welt ist die objektive Selbsterscheinung Gottes. Aus der Analogie mit dem endlichen Geist wird auch das Dasein des Uebels in der Welt erklärt: wie Vieles in uns und durch unser niederes Leben bewirkt, dennoch nicht von unserem vernünftigen Willen gewollt ist, so ist auch das Uebel der Welt (einschließlich des moralisch Bösen) zwar wie alles Daseiende in Gott und durch ihn, aber nicht durch seinen (oberen) Willen, vielmehr ist es der Grund, gegen den sich die Kraft und Thätigkeit seines oberen Willens selbst stemmt, um es zu heben und zu heilen, zu versöhnen und zum Guten zu wenden. Diesem Willen, das Disharmonische zur Harmonie in sich selber aufzuheben, entspricht, weil er seines Ziels stets sicher ist, auch das Gefühl dieser Harmonie des Ganzen oder die Seligkeit Gottes. Doch schließt auch diese obere Lust Gottes eine untere Unlust nicht aus, die er in und mit uns Menschen und den anderen empfindenden Wesen mitfühlt. So ist auch das Leiden, das sonst als Vorrecht des Endlichen betrachtet zu werden pflegt, ein wirklich empfundenes Moment des göttlichen Lebens selbst, nur aber insofern in ihm anders als in uns, „als er auch zugleich die Wendung und die Lösung und den Ueberschlag in Lust vorausfühlt;" es ist wohl in ihm, aber nur als überwundenes Moment, welches das Einssein Gottes mit sich im Ganzen nie aufhebt, vielmehr in dieser absoluten Harmonie aufgehoben wird.

Zum Geistvollsten, was die apologetische Literatur aufzuweisen hat, gehört ohne Zweifel Fechner's Schrift über „die drei Motive und Gründe des Glaubens" (1863). Der Glaube an die höhere Welt Gottes und der Geister beruht auf drei Motiven, deren keines

auf das andere zurückzuführen ist, keines aber auch für sich allein wirksam ist, sondern aus deren mannigfachem Mit- und Gegeneinanderwirken das ganze Glaubensresultat der Menschheit erwachsen ist und sich fortwährend erhält und fortbildet. Das erste ist das historische Motiv der Mittheilung durch Andere, der Ueberlieferung, welches, wie für alles geistige Leben, so auch für das religiöse den Grund und Ausgangspunkt für alle persönliche Aneignung bildet. Aber das Ueberlieferte kann nur soweit dauernden Bestand haben, als es durch innere bleibende Gründe gestützt wird. Diese sind in der Religion von zweierlei Art: das praktische Bedürfniß und die theoretischen Vernunftgründe. Fechner weist sehr schön nach, wie der religiöse Glaube trotz aller seiner Unvollkommenheiten, aus welchen freilich im Einzelnen auch mancherlei Uebel entspringen, im Ganzen doch für die Individuen wie für die Gesellschaft von unersetzlichem Segen und geradezu praktisch nothwendig ist, weil der Einzelne wie die Gesellschaft in ihm den allgemeinsten und bindendsten Halt und den höchsten leitenden Zielpunkt findet. Entspricht aber der Glaube einem unabweislichen Bedürfniß der menschlichen Natur, so liegt darin schon auch eine Gewähr seiner Wahrheit: „Wir würden den religiösen Glauben nicht brauchen, wenn seine Gegenstände nicht wären. Denn, wenn der Mensch den Glauben daran gemacht hat, weil er ihn braucht, so hat er den Umstand selbst nicht gemacht, daß er den Glauben daran zu seinem gedeihlichen Bestande braucht und demgemäß ihn zu machen durch das Bedürfniß genöthigt ist. Die Erzeugung dieses Glaubens durch den Menschen muß also in derselben realen Natur der Dinge begründet sein, welche den Menschen mit seinen Bedürfnissen erzeugt hat. Es hieße aber theils der Natur der Dinge eine Absurdität beilegen, theils läuft es gegen die Erfahrung, soweit sich solche machen läßt, daß die Natur den Menschen darauf eingerichtet hätte, nur mit dem Glauben an Etwas gedeihen zu können, was nicht wäre". Gleichwohl würden aus bloßem praktischem Gesichtspunkt der Glaubensmöglichkeiten nicht minder viele bleiben, als aus bloß theoretischem oder historischem; die volle Gewißheit kann sich nur ergeben aus dem Zusammentreffen aller drei Prinzipien. Das theoretische Prinzip des Glaubens aber darf weder in leeren Begriffen gesucht werden, wie von den Idealisten geschieht, noch in der nackten Erfahrung, wie Empiristen und Materialisten

wollen, sondern in vernünftigen Schlüssen aus dem Ganzen der Erfahrung auf deren nothwendige Voraussetzungen, also durch einfache Fortsetzung desselben denkenden Verfahrens, auf welchem alles unser Wissen auch auf begrenzten Gebieten beruht. Wäre freilich die Welt unserer Erfahrung von Gott völlig getrennt und Gott mit nichts in der Welt vergleichbar, wie so viele sich's denken, dann wäre allerdings kein Schluß möglich von ihr auf ihn, vom Abschluß unserer kleinen geistigen Welt in unserem Ich auf den Abschluß der ganzen geistigen Welt in einem göttlichen Ich, von der Herrschaft unseres Geistes über einen kleinen Theil der Körperwelt auf die Herrschaft eines göttlichen Geistes über die ganze Körperwelt. Aber zu einer solchen Scheidung zwischen Gott und seinen Geschöpfen liegt ebensowenig ein praktisches Motiv als ein theoretischer Grund vor. Vielmehr mit demselben Recht und nach derselben Analogie, nach welcher wir aus unserer eigenen Seele, die wir allein aus unmittelbarer Erfahrung wissen, auf die andern Seelen und Geister unserer Erscheinungswelt schließen, werden wir auch weiterhin annehmen, daß über alle Einzelheiten in der großen Geisterwelt ein einiges bewußtes und wollendes Ich übergreife, welches Grund der Einheit, Ordnung und planvollen Entwicklung des Gesammtlebens der Geister sei, die also ebenso in Gott leben, weben und sein müssen, wie unsere Gedanken und Gefühle in unserem Ich sind. Hierauf stützt sich auch der Glaube an unsere Unvergänglichkeit, sofern die Geister in Gott ebenso erhalten bleiben, wie die Gedanken in unserer Erinnerungskraft unzertrennlich vom Leben unseres Ich aufbewahrt sind; wobei Fechner den psychologischen Bedenken gegenüber erinnert an unsere „gründliche Unkenntniß der Grundbeziehungen von Leib und Seele", mit deren Aufhellung die Zukunft noch einen zur Zeit verborgenen ungeheuren Schatz religiöser Einsichten zu heben haben werde.

Was endlich die Frage nach dem Ursprung des Gottesglaubens betrifft, so bemerkt Fechner darüber sehr fein, daß derselbe allerdings auf göttlicher Offenbarung beruhe, aber nicht auf äußerer, sondern auf innerlicher, oder doch nur insofern auch äußerlicher, als sie durch die göttliche Zeichensprache in der Natur ähnlich vermittelt war, wie die erste Offenbarung der Eltern an die Kinder durch die Sprache der Geberde noch vor der des Wortes geschieht. Die Natur war von Anfang darnach angethan, den Menschen eine Macht über der

seinigen anerkennen zu lassen, und solange er den eigenen Geist noch nicht abstrahirt vom Körper dachte, da er beides Anfangs gar nicht unterschied, war auch kein Anlaß, den Geist von der Natur zu abstrahiren, die Sonne, die am Himmel geht, für weniger lebendig zu halten, als sich, der auf der Erde geht; nur für mächtiger, erhabener, glänzender mußte er sie halten; so konnte er den Donner, den Sturmwind, die Meeresfluth nicht für unlebendig, sondern nur für ein mächtigeres Leben halten, als das seinige; die Abstraktion, die zwischen Naturkraft und Geisteskraft unterscheidet, war ihm noch ganz unmöglich. Fühlte er sich aber einmal unter dem Einfluß höherer Mächte, so mußte natürlicherweise das Bedürfniß den Menschen dazu treiben, mit diesen Mächten sich auch in ein zusagendes Vernehmen zu setzen, wobei ihn dann die Analogie seines Benehmens gegen höherstehende Menschen leitete. So wirkte also schon zur Entstehung der Religion das theoretische und praktische Motiv zusammen; und sofern die Natur wie der Mensch in Gott lebt und Gott in beiden wirkt, so war der Natureindruck und das praktische Bedürfniß im Grunde nur die doppelseitige Urwirkung Gottes auf die in ihm geschaffenen Wesen, d. h. also: die Entstehung des Gottesglaubens war Wirkung göttlicher, durch Natur und Menschenseele vermittelter Uroffenbarung. — Diese Theorie vom Ursprung der Religion, so einfach wie tiefsinnig, dürfte wohl den Nagel auf den Kopf treffen.

Der nächste Geistesverwandte Theodor Fechner's ist Hermann Lotze*); an Feinheit der empirischen Beobachtung und an Großartigkeit der spekulativen Combination jenem ebenbürtig, hat er vor Fechner die behutsamere Vorsicht der nüchternen kritischen Reflexion voraus. Wie Fechner seine Weltansicht vom Schelling-Hegel'schen Stamme herleitet, dabei aber auch eine Kohle aus Herbart's Asche auf seinem Herde gehabt zu haben bekennt, so ist auch Lotze von

*) Seine Religionsphilosophie ist nach seinem Tode nach Diktaten seiner Vorlesungen herausgegeben worden (Leipzig, Hirzel, 1882). Von seinen sonstigen Schriften gehört hierher besonders „Mikrokosmus. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie", 1. Aufl. 1856—1864, 3. Aufl. 1876—1880. — Vgl. Edmund Pfleiderer: Lotze's philosophische Weltanschauung nach ihren Grundzügen, 1882. O. Kaspari: Herm. Lotze in seiner Stellung zu der durch Kant begründeten neusten Geschichte der Philosophie, 1883.

Weiße's Schellingianismus zwar ausgegangen, hat aber beim Studium der Naturwissenschaften die Nothwendigkeit erkannt, den idealistischen Monismus der Spekulation durch einen pluralistischen Realismus zu ergänzen, der sein Vorbild indeß mehr an Leibniz' Monadologie als an Herbart's Realenlehre hat. Lotze hat selbst auf's entschiedenste dagegen protestirt, für einen Herbartianer gehalten zu werden, da er vielmehr gegen diese Philosophie eigentlich eine unbesiegbare Antipathie habe. In der That unterscheidet sich auch seine Philosophie von der Herbart'schen in kardinalen Punkten. Während für diese die strengste Scheidung zwischen Metaphysik und Ethik eigenthümlich ist, setzt Lotze beide vielmehr in einer an J. G. Fichte anklingenden Weise in so engen Verband, daß die Metaphysik auf der Ethik beruhen und in der Idee des Guten den letzten Grund auch des metaphysisch und logisch Wahren finden soll. Und während die Herbart'sche Metaphysik ausschließlich reiner Pluralismus ist, neben welchem die Gottesidee eigentlich gar keinen Raum hat, weshalb sie nur mittelst praktischen Postulats in äußerster deistischer Verkümmerung gehalten werden kann, so geht hingegen Lotze's Metaphysik zwar vom Pluralismus aus, hebt diesen aber schließlich so entschieden in absoluten Monismus auf, daß hier die Gottesidee gerade den unentbehrlichen Abschluß der ganzen metaphysischen Welterklärung bildet. Dieß hängt endlich zusammen mit einer Grundverschiedenheit in der Fassung der einfachen Wesen: während Herbart von denselben alle Veränderung, alles Wirken und Leiden verneint, besteht nach Lotze ihr Wesen vielmehr gerade darin, die Träger, Ausgangs- und Zielpunkte alles Wirkens und Leidens zu sein, weshalb er sie mit Leibniz als seelische Wesen bezeichnet, die sich selbst entwickeln, indem sie in der Veränderung ihrer Zustände ihr identisches Sein behaupten; nur aber, daß diese Entwicklung nach Lotze nicht, wie nach Leibniz, eine bloße innere Folge von Zuständen jeder einzelnen Monade ohne reale Abhängigkeit von den andern ist, sondern ein reales Wirken auf Andere und Leiden von Andern. Die reale Wechselwirkung also zwischen den seelischen Monaden ist der Differenzpunkt, der die Lotze'sche Monadologie ebensowohl von der Leibniz'schen wie noch mehr von der Herbart'schen unterscheidet.

Eben diese reale Wechselwirkung der Monaden ist nun auch der Stützpunkt für Lotze's metaphysischen Gottesbeweis. Statt, mit dem

kosmologischen Beweis, voreilig das Unbedingte, ehe noch dessen Einheit festgestellt ist, mit dem Vollkommenen zu identificiren, oder, mit dem teleologischen Beweis, von einer dem Zweifel unterliegenden Zweckmäßigkeit der Welt auszugehen, sollen wir nach Lotze einfach durch die Thatsache, daß überhaupt ein Weltlauf vorliegt, in welchem Ereignisse sich nach Gesetzen verketten, uns auf die nothwendige Einheit des substantiellen Weltgrunds führen lassen. Denn eine Wechselwirkung nach allgemeinen Gesetzen läßt sich aus einer ursprünglichen Vielheit von einander unabhängiger realer Wesen nicht erklären, weil unbegreiflich ist, wie auf eine Veränderung im Einen eine entsprechende Veränderung im Andern gesetzmäßig folgen müßte, wenn sie nicht durch ein gemeinsames Band vermittelt wären. Das Vermittelnde kann aber nicht ein allgemeines Gesetz sein, das ja nicht zwischen, außer und über den Dingen existirt, sondern es muß ein ganzes, alle Einzelnen in sich schließendes reales Wesen sein, welches durch jede Veränderung in einem seiner Theile, die es unmittelbar als seinen Zustand in sich erfährt, zur Erzeugung eines zweiten kompensirenden Ereignisses in einem andern Theil veranlaßt wird, so daß also das, was uns als transeuntes Wirken eines Dinges auf das andere erscheint, in der That nur ein immanentes Wirken des einen allumfassenden Wesens in sich selber ist. Dieser Begriff des Absoluten ist nun aber ein Grenzbegriff, der eine letzte Thatsache zur Begreiflichkeit der Welt postulirt, ohne daß näher erklärt werden könnte, wie das Absolute es anfängt, sowohl Eines und unbedingt, als zugleich Vieles zu sein, das einander gegenseitig bedingt; das Verhältniß der Einzelwesen zum Absoluten kann nicht nach seinem Werden erklärt, sondern nur als ewig seiendes Verhältniß der Unselbständigkeit und Unterordnung vorausgesetzt werden. Wohl aber läßt der auf diesem Wege gewonnene Begriff des Absoluten selbst nähere Bestimmungen zu. Das absolute Weltprinzip kann weder als Materie gedacht werden, was ein dunkler und widerspruchsvoller Begriff ist, aus welchem sich die geistige Welt nie erklären ließe; noch auch als unbewußter Geist, da unbewußte Geisteszustände nur als Hemmungen und Schranken eines bewußten Geisteslebens bei einem endlichen Geisteswesen vorkommen, an sich aber der Begriff des Geistes den des Bewußtseins in sich schließt. Der Sehnsucht des Gemüths, in Gott das Höchste als Wirklichkeit zu denken, kann

keine andere Gestalt des Daseins als die der Persönlichkeit genügen. Mit dieser steht nach Lotze auch das andere nothwendige Moment des Gottesbegriffs, die Unendlichkeit oder Unbeschränktheit durch Anderes, in keinem Widerspruch; denn es ist nicht so, daß das Ich erst entstünde durch den Gegensatz zu einem außer ihm seienden Nichtich, sondern weil es an sich schon seiner Realität in sich selbst inne ist, stellt es sich auch in Gegensatz zum Nichtich. Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes erfordert also nicht die Annahme eines Realen außer ihm, durch das er beschränkt wäre, sondern nur die Erzeugung einer Vorstellungswelt in ihm, zu welcher er als zu seinen Zuständen sich im Gegensatz befindet; aber allerdings ein Verlauf und eine Bewegung des Vorstellens, worin etwas erlebt wird, gehört nothwendig zum Begriff einer Persönlichkeit und ist also auch bei Gott als anfangslose und ewige Thatsache anzunehmen. Lotze's Gottesbegriff ist also spekulativer Theismus, der sich ebensosehr vom populären (deistischen) Theismus wie vom Pantheismus unterscheidet. Er gebraucht den Begriff der „Persönlichkeit", um Gott als selbstbewußten Geist und wahres Ich zu bezeichnen, aber er will ihn keineswegs als „außerweltliche Persönlichkeit", die den endlichen Geistern als Einzelwesen koordinirt wäre, gedacht wissen, sondern als das allumfassende Eine Ganze, welches alle Einzelwesen, also die Welt des endlichen Seins in sich, nicht außer sich hat, sowie wir unsere Vorstellungen und Empfindungen als wechselnde Zustände in uns haben, die wir von unserem einigen und beharrlichen Ich unterscheiden. Es ist dieß ganz dieselbe Ansicht, wie wir sie eben vorhin bei Fechner und früher schon bei Krause gefunden haben, welcher dafür den Ausdruck: Panentheismus brauchte (S. 379); ob hierauf der Begriff der „Persönlichkeit" anwendbar sei, ist eine untergeordnete Frage der Terminologie, über welche sich zu echauffiren man nachgerade aufhören dürfte. Viel ernstlicher, als über diesen Ausdruck, könnte man mit Lotze darüber zu rechten sich versucht fühlen, daß er allzu idealistisch den Dingen jede eigene Wirklichkeit im Unterschied vom Gedanken Gottes abspricht und die Schöpfung nur darauf bezieht, daß Gott eine Geisterwelt entstehen läßt, in welcher sein Weltgedanke als die Erscheinung einer sie äußerlich umgebenden und von ihr wahrnehmbaren Stoffwelt vorgestellt wird. Es erinnert in der That ganz an den

älteren Fichte, wenn wir bei Lotze lesen, daß die Welt der Sachen nur ein System von Erscheinungen sei, welches Gott einem Geisterreich als Veranlassung seines Handelns und als Gegenstand seiner Wahrnehmung sichtbar werden läßt, indem er den Gedanken, der zuerst nur sein eigener war, zum Gedanken anderer Geister werden läßt. Leibniz' Monadologie mit ihrer Stufenordnung niederer und höherer Monaden erscheint vergleichungsweise realistischer. —

Mit Lotze's spiritualistischer Schöpfungstheorie hängt seine Annahme einer Mehrheit von Welten zusammen, indem Gott verschiedenen Geisterwelten auch verschiedene Weltordnungen erscheinen lasse, von denen die eine nicht innerhalb des Bereichs der andern zu beobachten, dennoch aber ein Uebergang von der einen zur andern möglich sei. Ueber die Wunder drückt Lotze sich schwankend aus. Zuzugeben sei zwar die allgemeine Möglichkeit einer Veränderung der inneren Natur der Dinge durch eine unmittelbare Einwirkung Gottes; aber was die Wirklichkeit der Wunder betreffe, müsse der Erfahrung ihr großes Gewicht gelassen werden; nach ihrer Aussage müsse uns jeder plötzliche Eingriff, welcher Natur und Wirkungsweise physischer Elemente änderte, völlig unglaublich sein und zulässig bloß dieß, daß in dem Innern der Gemüther durch unmittelbare göttliche Einwirkung Aenderungen geschehen, theils in der Form der Inspiration, welche die Erkenntniß oder Anschauung erweitert, theils in der Form einer Vision, welche nicht vorhandene äußere Thatbestände zu sehen glaubt, theils in der Form einer Stärkung des Willens bis zur Aufopferung. — Besonders charakteristisch für Lotze's teleologischen Idealismus ist seine Bestimmung des Weltzwecks. Derselbe kann nicht in der Herstellung irgend eines Thatbestandes, einer Ordnung im Verlauf der Ereignisse, einer Form des Zusammenhangs und der dialektischen Entwicklung gesucht werden, bei welchen formalen Thatsachen man immer fragen kann, warum gerade sie und nicht andere in der Welt sein sollen, sondern nur in der Realisirung der höchsten Werthe d. h. eines solchen Inhalts, welcher das Gefühl höchster Lust oder Seligkeit gewährt. In einem Liebewillen Gottes ist daher der Grund zu finden sowohl der Schöpfung der Geisterwelt, in deren Innerem die eigene Herrlichkeit Gottes ein unendlich vervielfachter Genuß werden konnte, wie auch der Ordnung der Erscheinungen, die dieses Erzeugniß zu vermitteln im Stande wären. Unter diesem

Gesichtspunkt ist dann die einheitliche schöpferische und regierende Thätigkeit Gottes in die unerschöpfliche Produktion von Formen zu setzen, die auf den vorgesetzten Zweck der allgemeinen Lust berechnet scheinen, deren jede aber unmittelbar einen speciellen Werth darstellt, der für Gott selbst Inhalt einer ganz bestimmten Lust ist und von den endlichen Geistern annähernd nachgefühlt wird. Damit erst erfüllt sich der Begriff des höchsten Prinzips mit lebendigem Inhalt, für den man die allerdings unzureichenden Namen der „schöpferischen Phantasie", sofern sie Formen hervorbringt, oder des „göttlichen Gemüths", sofern der Werth dieser Produktionen zugleich Gegenstand des göttlichen Selbstgenusses ist, brauchen kann. Dieß erinnert an Weiße's Schelling'sche Theosophie, wie wir vorhin an Fichte's ethischen Idealismus und von Anfang an Leibniz' Monadologie erinnert wurden.

So laufen in Lotze's Philosophie die Fäden von verschiedenen Richtungen zu einem bedeutsamen Knotenpunkt zusammen, sie sucht die größten Gegensätze zur Einheit zu verknüpfen: den Pluralismus und Monismus, den Idealismus und Realismus, den Mechanismus und die Teleologie. Und wenn sich auch nicht verkennen läßt, daß die Verknüpfung und Vermittlung dieser Gegensätze noch manches zu wünschen übrig läßt, so ist doch schon der energische und geistvolle Versuch ihrer Verknüpfung eine hervorragende Leistung, mit welcher der philosophischen Arbeit der Gegenwart und Zukunft die Aufgabe gestellt und die allgemeine Richtungslinie vorgezeichnet ist, innerhalb welcher sich die verschiedenartigen Bestrebungen werden zu bewegen haben, um fördernd und fruchtbar mitzuwirken an der, stets ja nur approximativ zu lösenden, Aufgabe menschlicher Wahrheitserkenntniß.

---

6. Schluß.

Zum Schluß gebe ich noch einen gedrängten Ueberblick über den allgemeinen Stand der Religionswissenschaft in der Gegenwart, zu dessen Zusammenstellung mir gelehrte Freunde im Ausland durch ihre gütigen Mittheilungen behülflich gewesen sind.

Obgleich die vorwiegende Zeitströmung der spekulativen Religionsphilosophie nicht günstig ist, findet dieselbe doch auch außer Deutschland, besonders im Süden und Norden unseres Erdtheils und sogar im transatlantischen Westen vielfach eifrige Pflege, wogegen in England, Frankreich und den Niederlanden das Hauptinteresse sich der Geschichte der Religion zuwendet, sowohl den Einzelforschungen als auch der „vergleichenden Religionswissenschaft", in welcher übrigens die empirische und die philosophische Untersuchung der Religion sich die Hand reichen.

In Italien hat sich A. Vera um Verbreitung der Kenntniß der Hegel'schen Philosophie verdient gemacht. Insbesondere veröffentlicht er seit 1876 eine französische Uebersetzung der Hegel'schen Religionsphilosophie mit Einleitungen und fortlaufendem Kommentar, von welcher bis jetzt die zwei ersten Bände erschienen sind. Vera gehört übrigens zur rechten Seite der Hegel'schen Schule und hat von diesem Standpunkt aus eine Kritik des Strauß'schen Buches „Der alte und neue Glaube" geschrieben, welchem er seine christlich-ideale Weltanschauung entgegensetzte. Von der Ueberzeugung ausgehend, daß die Religion eine centrale Stellung im Leben der Völker einnehme und ihren Einfluß auf alle Gebiete auch des politischen Lebens erstrecke, bekämpfte er (1874) die Cavour'sche Theorie von der „freien Kirche im freien Staat". Auch in einer neustens (Neapel 1883) erschienenen Sammlung philosophischer Essays beschäftigt er sich mehrfach mit religiösen Problemen und mit den Beziehungen des Christenthums zum sittlichen Leben der Gesellschaft.

Denselben Gegenstand hat von wesentlich demselben Standpunkt aus Raffaele Mariano in seinen Studien über „Christenthum, Katholicismus und Kultur" (Deutsch, Leipzig 1880) in sehr geistvoller Weise behandelt. Sein von reicher Bildung und scharfsinnigem Urtheil zeugendes Buch hat für deutsche Leser dadurch noch ein besonderes Interesse, daß er unsere heimischen Verhältnisse in Literatur und Politik eingehend bespricht und freimüthig beurtheilt*). Früher (1873) hatte Mariano eine geschichtsphilosophische Studie über die von Rom im Mittelalter vertretene Idee und ihr Verhält-

*) Ich verweise auf meine Anzeige dieses Buches in der Prot. Kirchenzeitung 1880, No. 15.

niß zur Reformation und Neuzeit veröffentlicht. Sein letzterschienenes Buch (1882) ist eine populäre Biographie von Jordano Bruno.

Während Vera und Mariano mehr der konservativen Richtung der religiösen Spekulation zugethan sind, hat ihr Landsmann Terenzio Mamiani das jetzt so vielfach beliebte Thema der „Religion der Zukunft“ (Mailand 1880) im Sinn eines rationalistisch-deistischen Unitarismus behandelt. Gaetano Negri aber hat sich in einer Schrift über „die religiöse Krisis“ (Mailand 1878) sowie in mehrfachen Abhandlungen und Kritiken (u. a. über Holsten's „Evangelium des Paulus“ in der Zeitschrift La cultura, 1882, Nr. V) als gründlichen und scharfsinnigen Kenner der historisch-kritischen Forschungen über das Urchristenthum erwiesen.

In Schweden hat Christoph Jakob Boström eine Spekulation vertreten, welche die nächste Verwandtschaft mit der Lotze'schen haben dürfte*). Boström hält für das einzig Reale das absolute Selbstbewußtsein oder den persönlichen Gott und das Reich der persönlichen Geister, welche aber nicht außer Gott oder von ihm geschaffen, sondern in ihm als seine Bestimmungen oder Ideen ursprünglich enthalten seien. Dagegen komme der sinnlichen Welt keine Realität zu, sondern sie sei die bloße Erscheinung der geistigen Welt oder des Reiches Gottes, eine Phänomenalwelt, die zwar in unserer geistigen Organisation begründet, also nicht etwa bloß grundloser Schein, aber doch nur von vorübergehender Bedeutung sei, da sie mit der geistigen Veredlung des Menschengeschlechts allmählich verschwinden werde. Vom Menschen glaubt Boström ähnlich wie Krause, daß er bestimmt sei, durch verschiedene Lebensformen hindurchzugehen, die potentiell von Anfang in ihm liegen und deren jeweilige Entwicklung sich in einer jedesmal entsprechenden besonderen Phänomenalwelt darstelle; Jeder aber werde seine göttliche Bestimmung zuletzt sicher erreichen, da auch das zu unvollkommenen Lebensformen gehörende Böse und die Unseligkeit unter der allweisen Regierung Gottes nothwendig für Jeden einmal verschwinden müsse. Diese fortschreitende Ueberwindung des Unvollkommenen und Erhebung zum Vollkommenen, worin das

*) Zusammenhängend hat er sie dargestellt in seiner Selbstbiographie im 2. Band des schwedischen biographischen Lexikons, woraus Herr Dr. Alex Thorsoe mir Notizen mitzutheilen die Güte hatte.

Heil und die Versöhnung der endlichen Vernunftwesen besteht, ist Gottes stetiges Werk in der Geschichte, seine fortwährende Offenbarung. Da alle Religionen auf dieser allgemeinen Offenbarung beruhen, so ist nach Boström der Unterschied zwischen geoffenbarter und natürlicher Religion nicht statthaft, jede Religion ist vielmehr nur eine besondere, relativ wahre Entwicklungsform des einen Wesens der Religion.

Der norwegische Philosoph Monrad ist dem deutschen Publikum bekannt geworden durch seine „kritische Rundschau über die Denkrichtungen der neueren Zeit" (deutsch, Bonn 1879). Am Schlusse dieses mit Geist und Geschmack geschriebenen Buches spricht er die Ueberzeugung aus, daß die wahre idealistische Philosophie trotz alles sich zur Zeit vordrängenden Positivismus doch keineswegs aus der Menschheit verschwunden sei, vielmehr bilde der spekulative Gedanke die im Boden der Zeit niedergelegte, aus der Saat der Vorzeit keimende organische Mutterzelle, welche die vielfachen sonstigen Stoffe sich assimiliren werde, um ein neues Gewächs zu bilden, das dereinst in seiner Fülle und Schönheit sich erheben wird. — In einer Abhandlung über das Verhältniß von Glauben und Wissen nimmt Monrad seine Stellung auf der Seite der Hegel'schen Rechten: Glauben und Wissen stehen zu einander in fortwährender dialektischer Wechselbewegung, welche zum Ziel hat das allmähliche Uebergehen des Glaubens in das Wissen, ein Prozeß, der jedoch in keinem Zeitpunkt je völlig abgeschlossen sein wird. Der christliche Glaube hat zum Inhalt die vollkommene Offenbarung Gottes nicht bloß für den Menschen, sondern auch in ihm, als sein innerstes Wesen, zur Form aber hat er noch die Aeußerlichkeit der wunderbaren Offenbarung, des Mysteriums. Aber die Immanenz der göttlichen Wahrheit im Innern des Menschen bezeichnet eben die Aufhebung des Mysteriums als solchen, sofern dieses auf der Vorstellung des Abstandes und der unüberwindlichen Schranke beruht. Je mehr also die Scheidewand schwindet, d. h. je mehr der Inhalt des christlichen Mysteriums zum vollen Bewußtsein gebracht wird, desto mehr schwindet die Form des specifischen Mysteriums; die Wahrheit wird nicht mehr als eine außenstehende und fremde, sondern als der eigene wesentliche und nothwendige Inhalt des Bewußtseins erkannt, so geht der Glaube

über ins Wissen. Aber nie wird die Grenze der Endlichkeit so völlig aufgehoben sein, daß das Mysterium absolut verschwunden wäre. Dieses zu übersehen, ist die rationalistische Schwärmerei, wie es der supranaturalistische Irrthum ist, den Glauben in seiner jeweiligen Form für immer fixiren zu wollen.

Den Standpunkt einer zwischen Glauben und Wissen, Christenthum und Humanität vermittelnden Spekulation vertraten in Dänemark der Dichter J. L. Heiberg, der Philosoph H. Bröchner und der auch in Deutschland sehr angesehene Theolog Martensen, jene beiden und besonders Bröchner mehr dem linken Flügel der Hegel'schen Schule angehörig, während Martensen's Spekulation einen entschieden kirchlich konservativen Charakter hat und mehr Verwandtschaft mit der spätschellingschen und Baader-Böhme'schen Theosophie als mit der Hegel'schen Philosophie zeigt.

Wie überall, so hat auch in Dänemark und Skandinavien diese vermittelnde Spekulation ihre Gegner in den entgegengesetzten Lagern der starren Orthodoxie, die alle Compromisse mit der Wissenschaft abweist, und des kritisch-historischen Rationalismus, der sich aus dem Streit der Dogmen und Kirchen in das vom Wunderglauben gereinigte Urchristenthum der Evangelien zurückzieht; als eifrige Vertreter desselben haben sich besonders bekannt gemacht H. N. Clausen und A. C. Larsen.

Noch bedeutenderen Einfluß jedoch hat in Dänemark die antirationalistische Richtung gewonnen in der doppelten Form: als ästhetisch-populärer Pietismus (Grundtwig) und als asketisch-individualistischer Mysticismus (Kierkegaard), welche beide bei aller sonstigen Verschiedenheit doch einig sind in der Geringschätzung des Wissens überhaupt und insbesondere in der leidenschaftlichen Verwerfung jeder Einmischung desselben in die Interessen des Glaubens. Um so merkwürdiger ist es, daß die antirationale Richtung Kierkegaards (S. 535 ff.) auch einen wissenschaftlichen Vertreter gefunden hat an dem Kopenhagener Philosophen R. Nielsen, der Glauben und Wissen als zwei gleich absolute, aber von einander ganz unabhängige Erkenntnißprinzipien betrachtet, deren Versöhnung nicht in ihrer inneren Vermittlung, sondern in ihrer gänzlichen Scheidung zu suchen sei.

Von dem in England weitverbreiteten Positivismus eines Stuart Mill und Herbert Spencer ist schon oben näher die Rede gewesen (S. 472—488). Ihm gegenüber hat aber auch der spekulative Idealismus auf britischem Boden neuerdings zunehmenden Einfluß gewonnen, besonders seit der schottische Denker Stirling durch seine geistvolle Auslegung der Hegel'schen Philosophie („The secret of Hegel", 1865) das Verständniß derselben seinen Landsleuten aufgeschlossen hat. Um die Würdigung Kant's hat sich der Glasgower Philosoph Eduard Caird verdient gemacht; und zwar versteht er diesen Philosophen ungleich besser als unsere „Neukantianer", sofern er nicht den skeptischen Empirismus, sondern den Rationalismus als den Nerv der Kant'schen Philosophie und als den Keim der aus ihr entsprungenen Spekulation erkennt. Sein Bruder, der Glasgower Theolog John Caird hat eine Einleitung in die Religionsphilosophie vom Standpunkt der Hegel'schen Spekulation (in der durch Vatke und Biedermann vertretenen Nuance derselben) geschrieben (1880), in welcher mit seltenem Geschick der werthvolle Kern der Hegel'schen Ideen von der engen Schaale der Schulform losgelöst und von der Grundlage dieser idealen Weltanschauung aus mittelst einer scharfsinnigen Kritik der positivistischen und materialistischen Richtung das gute Recht nicht bloß der Religion als idealen Glaubens, sondern auch der Religionsphilosophie als idealen Wissens begründet wird*). Auf ähnlichem Standpunkt einer kritisch-freien und religiös-idealen Spekulation stehen auch die independentistischen Theologen Andrew Fairbairn und James Martineau, welche in einer Reihe von Abhandlungen und Vorträgen sich als geistvolle Apologeten des christlichen Gottesglaubens gegenüber dem Materialismus, Positivismus und Anthropologismus erwiesen haben. Dieselbe Aufgabe hat mehr vom Standpunkt einer gemäßigten kirchlichen Orthodoxie aus der Edinburger Theologe Robert Flint in den beiden Bänden über Theismus und antitheistische Theorieen (1877 und 1879) zu lösen gesucht.

Daß durch die englische Welt trotz alles Hochkirchenthums ein weit verbreiteter Zug zur freieren Auffassung religiöser Dinge geht, verräth sich in dem lebhaften Interesse, welches die beiden Schriften

*) Ich verweise auf mein ausführliches Referat über Caird's Religionsphilosophie in den Jahrb. f. p. Th. 1882, 1. Heft.

des Cambridger Historikers R. Seeley: „Ecce homo“ und „natural religion“ (1882) allenthalben gefunden haben, welche beide im Stile edler Popularität darauf ausgehen, das Christenthum, von allen seinen dogmatischen Hüllen entkleidet, in seiner schlichten menschlich-sittlichen Schönheit dem Gemüth der Leser nahezubringen, überhaupt die Religion nach ihrer wesentlichen Einheit mit allem Wahren, Schönen und Guten dem skeptisch gestimmten Geschlecht unserer Tage einleuchtend und werth zu machen, wobei freilich die Klippe naheliegt, die Religion so unbestimmt und fließend zu fassen, daß sie fast ganz in humane Cultur aufzugehen droht.

Ein Seitenstück zu Seeley's (anonym erschienener) „Natural religion“ ist das ebenfalls anonyme Buch: „Supernatural religion“, welches mit ebenso großer Gelehrsamkeit wie gemeinverständlicher Klarheit die Resultate der modernen kritischen Bibelforschung zusammenstellt, um durch das Gewicht der Massenwirkung dieser kritischen Bedenken und Argumente den massiven Dogmatismus des kirchlichen Bewußtseins der Engländer zu erschüttern und für freiere Denkweise den Weg zu bahnen.

Eben diesem Zweck dienen auch als sehr wirksames Mittel die jetzt an verschiedenen Orten Großbritanniens organisirten Cyklen von öffentlichen Vorträgen über religiöse Gegenstände. Die berühmtesten unter denselben sind die der vergleichenden Religionswissenschaft gewidmeten Vorlesungen der „Hibbert-Stiftung“, welche (1878) Max Müller mit den Vorlesungen über „Ursprung und Entwicklung der Religion, illustrirt an den Religionen Indiens“ eröffnet hat; darauf folgten die Vorträge von Le Page Renouf über die ägyptische Religion, von Ernst Renan über Rom und das Christenthum, von Rhys Davids über den Buddhismus und zuletzt (1882) von A. Kuenen über Volks- und Weltreligion. Diese sämmtlichen, durch den Druck veröffentlichten (meist in mehreren Sprachen erschienenen) Vorlesungen gehören zu den werthvollsten Erträgen der gegenwärtigen Religionswissenschaft, indem sie nicht bloß eine gemeinverständliche Zusammenstellung der reifsten Frucht der historischen Detailforschung auf den einzelnen Gebieten geben, sondern auch das historische Material in die Beleuchtung höherer allgemeiner Gesichtspunkte in einer Weise zu stellen wissen, daß dasselbe für die Philosophie der Religion äußerst fruchtbar wird; besonders von den erst-

und letztgenannten unter den obigen Hibbert-Vorlesungen gilt dieß in hohem Maße.

Im Allgemeinen entspricht es ebensowohl dem englischen Charakter wie der herrschenden Zeitrichtung, daß das Hauptgewicht weit mehr auf die geschichtliche als auf die philosophische Seite der Religionsforschung gelegt wird. Ueberdieß sind die Engländer auch schon durch ihre vielseitigen politischen und kommerciellen Beziehungen zu außerchristlichen Völkern und durch ihre eifrige Missionsthätigkeit zur wissenschaftlichen Beschäftigung mit fremden Religionen veranlaßt. Unter der stattlichen Zahl der englischen Forscher, die sich um die Erforschung der Religionsgeschichte Verdienste erworben haben, sind vorzüglich zu nennen: Max Müller, dessen Arbeiten (außer den obengenannten Vorlesungen ist besonders zu erwähnen: die Geschichte der altindischen Literatur und Religion und die Einleitung in die Religionswissenschaft) mit der speciellen indologischen Fachgelehrsamkeit die Weite des philosophischen Blicks aufs glücklichste verbinden; H. Wilson, Monier Williams, J. Muir, Spence Hardy, Rhys Davids — sämmtlich verdienstvolle Forscher auf indischem Religionsgebiet; ferner J. Edkins und R. K. Douglas als Kenner der chinesischen Religionen; R. Bosworth Smith, J. J. Lake, J. M. Arnold, W. Muir als Forscher auf dem Gebiet des Islam; B. Thorpe und J. Ferguson als nordische Mythologen; endlich haben die vergleichende Geschichte der Mythologie und Religion im Zusammenhang mit der Kulturgeschichte der Völker behandelt: E. B. Tylor, John Lubbock, G. W. Cox, A. S. Murray, C. F. Keary, F. C. Moffat u. A. Die Geschichte der Aufklärung in Europa hat im Sinn der Buckle'schen (positivistischen) Geschichtsphilosophie W. E. H. Lecky geschrieben.

Mit den Engländern wetteiferten in den letzten zwei Decennien die Niederländer in erfolgreicher religionsgeschichtlicher Forschung. Den Hauptanstoß zu derselben gab die von dem Harlemer Verleger A. C. Kruseman unternommene Ausgabe des großartigen Werkes: De vornaamste godsdiensten, einer Sammlung von Monographieen der bedeutendsten Religionen. Ihre Reihe eröffnete der berühmte Arabist R. Dozy mit einer Darstellung des Islam (1863, 2. Aufl. 1881), den Parsismus bearbeitete C. P. Tiele, die griechische Reli-

gion J. W. G. van Oordt, die nordische L. S. P. Meyboom. Die Geschichte des römischen Katholicismus ist von A. Pierson, die des Protestantismus von L. W. E. Rauwenhoff (1865—1871) beschrieben worden. Die Geschichte des Buddhismus schreibt noch gegenwärtig der gründliche Kenner des indischen Alterthums H. Kern mit weitgehender historischer Skepsis (die ganze Buddhasage wird zum Sonnenmythus). Die Perle der Sammlung ist aber A. Kuenen's „Religion Israels" (2 Bände, 1869—1870), eine Frucht reifer und tiefgehender Untersuchungen, ein mustergültiges Meisterwerk, was Klarheit der Darstellung und Schärfe der Kritik betrifft, die hier zum erstenmale in dem großen, durchgreifenden Stil der Graf'schen Hypothese an der ganzen alttestamentlichen Geschichte durchgeführt wurde. Eine Lücke des Sammelwerks hat C. P. Tiele durch seine „vergleichende Geschichte der ägyptischen und mesopotamischen Religionen" (1869—1871) ausgefüllt, von welchem gelehrten und verdienstvollen Werk eine französische und englische Uebersetzung erschienen ist, eine deutsche bald erscheinen wird. Die Religionen des ostindischen Archipels haben J. W. Friederich und der Kulturhistoriker P. J. Veth in ihren Werken über Java, Borneo u. a. beschrieben.

Die allgemeine Religionsgeschichte ist zuerst von dem trefflichen Leidener Theologen Scholten in seiner kompendiösen „Geschiedenis van godsdienst en wijsbegeerte" dargestellt worden, in den ersten beiden Auflagen noch etwas dürftig, in der dritten (1862) ausführlicher und genauer. Uebrigens liegen Scholten's Hauptverdienste auf dem Gebiet der neutestamentlichen Kritik, auf dem er durch zahlreiche Schriften und Aufsätze eine hervorragende Stellung nicht bloß innerhalb Hollands einnimmt. — Der bedeutendste Vertreter der allgemeinen vergleichenden Religionswissenschaft ist gegenwärtig unstreitig C. P. Tiele. Seine „Geschiedenis van den godsdienst tot aan de herschappij der wereld godsdiensten" (1876, deutsch von Weber mit vielfachen Verbesserungen vom Verfasser selbst, Berlin 1880) ist bei aller kompendiösen Kürze, die man freilich öfters etwas weiter ausgeführt wünschen möchte, doch anerkannt als ein Werk von hervorragender Bedeutung, sofern hier zum erstenmal auf Grund der modernen Detailforschungen eine zusammenhängende Darstellung von der Entwicklungsgeschichte der einzelnen

Religionen (außer dem Christenthum) und von ihren wechselseitigen Beziehungen und Einwirkungen gegeben ist. Außerdem veröffentlichte Tiele zahlreiche Aufsätze in der Theol. Tijdschrift und in de Gids, in welchen er seine Ansichten über die Stellung der Religionswissenschaft zur Theologie, über die Methode der vergleichenden Religionsgeschichte, über Wesen und Ursprung, Anfang und Entwicklung der Religion in scharfsinniger, wenn auch wohl nicht immer ganz haltbarer Weise begründete und gegen abweichende Ansichten Anderer vertheidigte.

Von der in den Niederlanden jetzt weit verbreiteten religionsphilosophischen Richtung des ästhetischen und ethischen Idealismus war oben (S. 508—511) die Rede.

In Frankreich bildet der Comte'sche Positivismus (S. 463—471) die durchschnittlich herrschende Richtung auch in der Religionswissenschaft, die daher mit Abweisung aller spekulativen Fragen sich auf die empirische Detailforschung oder auf vergleichende Religionsgeschichte zu beschränken pflegt. In Behandlung der letzteren läßt sich aber eine doppelte Strömung unterscheiden. Bei den Einen, die in den Geleisen der negativen Aufklärung des 18. Jahrhunderts gehen, dient die Vergleichung der verschiedenen Religionen und Culte der irreligiösen Tendenz eines radikalen Naturalismus. Ganz nach dem bekannten Muster von Dupuis, der zu Ende des vorigen Jahrhunderts den Ursprung aller Culte aus mißverstandener Astronomie ableitete, wollte Ozeray das Räthsel aller Religionslehren aus der Geologie erklären (1846); L. Jacolliot aber benutzt seine vielseitige Belesenheit, um in einer Reihe von Schriften (erscheinen fast alljährlich) aus der Vergleichung biblischer und kirchlicher Vorstellungen mit außerbiblischen Sagen (z. B. von Gottessöhnen) den Beweis zu führen, daß der christliche Glaube mit heidnischem Aberglauben auf gleicher Linie stehe; und A. Lefèvre zieht aus seiner vergleichenden Geschichte der Religionen und Mythologieen (2. Aufl. 1878) geradezu den Schluß, daß jeder religiöse Glaube, selbst der eines Renan oder Taine an das Göttliche und Ewige im Allgemeinen, nichts besseres als eine feinere Art von Fetischismus sei, und daß man endlich sich in religiösen Dingen zu dem allein konsequenten Wahlspruch: „delenda Carthago!" bekennen müsse. — Im Unterschied von dieser radikalen

Partei vertreten Männer wie Taine und Ernest Renan einen kühlen ästhetischen Skepticismus, der die Wahrheit der Religion dahingestellt sein läßt oder wohl auch gelegentlich die Unwahrheit aller ihrer Theorieen andeutet, ihren Werth aber doch nicht in Zweifel zieht, vielmehr um so höher anschlägt, je mehr sie dem gebildeten Geschmack sich durch die Würde und Schönheit ihrer Erscheinung empfiehlt; daher die ausgesprochene Vorliebe des Skeptikers Renan für den kirchlichen Katholicismus; eben auf diesem Dominiren des ästhetischen Gesichtspunkts beruht auch die Stärke wie die Schwäche von Renan's berühmtem Geschichtswerk über das Urchristenthum. — Strenger noch als Renan hält sich der verdienstvolle Orientalist Burnouf in seiner „Wissenschaft der Religionen" (1872) auf dem neutralen Gebiet der rein geschichtlichen Zusammenstellung der Erscheinungen.

Eine Ausnahme von dieser sonst in Frankreich herrschenden positivistischen Richtung bildet Albert Réville. In seinen „Prolegomenen zur Religionsgeschichte" (entstanden aus den Vorlesungen, mit welchen er seine Lehrthätigkeit am Collège de France eröffnete, 1880) bekennt er sich ebensosehr zu einem streng wissenschaftlichen Geist der Untersuchung, wie auch zu einer „sehr reellen" (also nicht bloß ästhetischen) Sympathie für die Religion, welche beide, wie er mit vollem Recht bemerkt, sich keineswegs ausschließen. Gewiß beruht eben auf dieser reellen Liebe zur Sache auch das tiefere Verständniß für das Wesen der Religion, das Eindringen in die ideale Bedeutung der geschichtlichen Phänomene, was Réville's Schriften — es sind zum obigen neuestens (1883) zwei Bände über Religionsgeschichte der wilden Völker hinzugekommen — einen großen Vorzug vor den meisten ähnlichen Werken seiner Landsleute gibt.

Ein gutes Centralorgan hat seit 3 Jahren die französische Religionswissenschaft an der von M. Vernes geschickt redigirten Revue de l'histoire des religions, welche schon dadurch, daß sie den verschiedenen Richtungen als gemeinsamer Sprechsaal dient (auch die Ergebnisse der theologischen Bibelforschung finden darin eingehende Berücksichtigung), zur allmählichen Ausgleichung der Gegensätze und Ausbildung einer gemeinsamen Methode der religionswissenschaftlichen Forschung zu führen geeignet ist. Außer den französischen Mitarbeitern: Barth, dem bekannten Indologen, Bouché-Leclercq, Decharme,

Guyard, Maspero, Réville u. A. liefern auch Nichtfranzosen wie Whitney, Tiele, Kuenen, Happel ꝛc. Beiträge in diese Revue, die dadurch nahezu die Bedeutung eines internationalen Centralorgans erhält.

Was endlich den Stand der Religionswissenschaft in Deutschland betrifft, so bedarf es, da unsere religionsphilosophischen Richtungen oben ausführlich geschildert sind, nur noch weniger Bemerkungen über die religionsgeschichtlichen Arbeiten. An fleißigen Detailforschungen steht gewiß auch auf diesem Gebiet die deutsche Wissenschaft hinter keiner anderen zurück. Es bedarf nur der Erinnerung an die berühmten Namen unserer Indologen Lassen, Benfey, Roth, Böhtlingk und Weber, aus dessen Schule schon auch namhafte jüngere Forscher wie Zimmer, Oldenberg, Deussen hervorgegangen sind; ferner an die iranischen Forscher Spiegel, Haug, Windischmann; an die Assyriologen Schrader, Delitzsch; an die Arabisten Nöldecke, Weil, Sprenger, Kremer, Dieterici; an die Aegyptologen Lepsius, Brugsch, Ebers; endlich allermeist an die epochemachenden Leistungen der deutschen Bibelforschung auf alt- und neutestamentlichem Gebiet, wo statt aller Andern nur genannt werden mögen de Wette, Baur, Ewald und Reuß.

Auch in vergleichender Religionsgeschichte ist bei uns viel gearbeitet worden. Die Religionen der Naturvölker sind von Waitz und Gerland in mustergültiger Weise beschrieben worden. Auch Bastian hat darüber reichen Stoff zusammengetragen. Roskoff hat das Religionswesen der rohesten Völker und in einer ausführlichen Monographie den Dämonenglauben der verschiedenen Religionen trefflich geschildert. Die eschatologischen Vorstellungen haben Henne-Am-Rhyn und Spieß vergleichend dargestellt. Die Schöpfungs- und Urstandssagen hat Zöckler in mehreren Büchern behandelt. Werthvolle Studien zur semitischen Religionsgeschichte hat Baudissin geliefert, zur indogermanischen Asmus. Zwischen Prometheus, Dionysos, Sokrates, Christus hat Delff eine geistreiche Parallele gezogen. Die längst bemerkten Parallelen zwischen der Buddhalegende und unseren Evangelien hat Seydel sorgfältig zusammengestellt und kühne Hypothesen darauf gebaut. Eine allgemeine Cha-

rakteristik des Buddhismus im Verhältniß zum Christenthum hat Happel neustens veröffentlicht.

Seltener sind dagegen zusammenfassende Arbeiten über Religionsgeschichte. Seit den älteren Werken von Schwenk, Wuttke, Döllinger, Sepp, Peterson, welche alle mehr oder weniger antiquirt sind (ein Schicksal, welches auch mein Versuch vom Jahr 1868 theilt), ist kein die ganze Religionsgeschichte umfassendes Werk erschienen. Duncker's Geschichte des Alterthums (6. Aufl.) gibt werthvolles Material, doch nur über die Periode des vorrömischen Alterthums. E. v. Hartmann's „Entwicklung des religiösen Bewußtseins" (S. 578) enthält mehr philosophische Charakteristiken als eine vollständige und geschichtlich genaue Darstellung der Religionen. Die Arbeiten der Kulturhistoriker Hellwald, Caspari, Scherr, Lippert verbreiten sich zwar über die verschiedensten Gebiete der Religionsgeschichte, aber sie behandeln den Stoff sehr willkürlich im Interesse ihrer positivistisch-euhemeristischen Prinzipien. Besonnener ist P. v. Lilienfeld's Behandlung der Religion nach dem Prinzip der realgenetischen Socialwissenschaft. Durchschnittlich aber fehlt es diesen Historikern ebenso an der philosophischen Idee, wie den Philosophen an der historischen Realität. Beides zu ge enseitiger Erklärung und Begründung in einander zu arbeiten, hat sich meine „genetisch-spekulative Religionsphilosophie", die den Inhalt des nächsten Bandes bildet, zur Aufgabe gesetzt.

Pfleiderer, Otto,

Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage in zwei Bänden

Bd.: 1

1883